Jacques Derrida

APIE GRAMATOLOGIJĄ



baltos lankos

Jacques Derrida

APIE GRAMATOLOGIJĄ

Iš prancūzų kalbos vertė
Nijolė Keršytė

baltos lankos

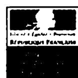
UDK 800.1
De316

Knygos leidimą parėmė
ATVIROS LIETUVOS FONDAS

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication Oscar Milosz, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Lituanie et du Centre Culturel Français.

Knygos leidimą remia Prancūzijos užsienio reikalų ministerija, Prancūzijos ambasada Lietuvoje, Prancūzų kultūros centras (O. Milašiaus programa knygų leidimui remti).





Ouvrage publié avec le concours du Ministère français
chargé de la Culture – Centre National du Livre.

Knygos vertimą parėmė Prancūzijos kultūros ministerija ir
Nacionalinis knygos centras.

Versta iš Jacques Derrida, *De la grammatologie*,
Les Éditions de Minuit, 1967

Redaktorė Neringa Mikalauskienė
Viršelio dailininkė Dalia Šimavičiūtė
Maketavo Birutė Vijeikienė
Viršelio iliustracija: Giuseppe Arcimboldo, *Il bibliotecano*, 1566

Printed in Lithuania
ISBN 9955-23-056-8

TURINYS

ĮŽANGA

Pirmoji šios esė dalis *Raštas iki rašto*[i1] stambiais bruožais nubrėžia teorinę matricą. Ji nurodo tam tikrus istorinius orientyrus ir pasiūlo keletą kritinių sąvokų.

Kritinės sąvokos išbandomos antrojoje dalyje *Gamta, kultūra, raštas*. Tai, jei norite, išbandymas pavyzdžiu, nors ši sąvoka, griežtai kalbant, netinkama. Tad kantriai ir lėtai reikėjo pateisinti pasirinkimą ir įrodyti būtinybę to, ką vardan patogumo dar vadiname pavyzdžiu. Kalbame apie to, ką galbūt galėtumėme pavadinti Rousseau epocha, skaitymą. Tai tik eskiziškas skaitymas: iš tiesų, turėdami omenyje analizės būtinumą, problemų sudėtingumą, mūsų sumanymo prigimtį, manome, jog pagrįstai suteikėme privilegiją trumpam ir mažai žinomam tekstui *Esė apie kalbų kilmę*[ii]. Turėsime paaiškinti, kokią reikšmę suteikiame šiam kūriniui.

[i] *L'écriture avant la lettre – avant la lettre* – tai frazeologizmas, reiškiantis kokio nors dalyko pirmalaikiškumą. *L'écriture avant la lettre* suponuoja, kad dar iki to, kas visuotinai buvo pavadinta raštu, egzistavo raštas – pirmalaikis raštas. Tad esama tarsi dviejų raštų: to, kuris įprastai vadinamas raštu, kuris atsirado tam tikru apibrėžtu istoriniu momentu, ir to, kuris egzistavo iki bet kokio konkretaus istorinio rašto – savotiškas archiraštas, apie kurį Derrida kaip tik ir kalbės šioje knygos dalyje.
Ne mažiau svarbi ir pažodinė šio frazeologizmo reikšmė: *Raštas iki raidės* arba *Ikiraidinis raštas*, mat šioje dalyje kaip tik kalbama apie tokią rašto sampratą, kuri peržengia raidinio rašto ribas bei jo hierarchinį statusą. [Čia ir toliau romėniškų skaičių numeracija, taip pat laužtiniuose skliaustuose pateikiamos vertėjos pastabos bei komentarai].

[1] Ją galima būtų traktuoti kaip vienos esė, išspausdintos žurnale *Critique* (1965 metų gruodis – 1966 metų sausis), išplėtojimą. Šią esė parašyti mus paskatino trys reikšmingi darbai: M.-V. David, *Diskusijos dėl XVII amžiaus ir XVIII amžiaus raštų bei hieroglifų* [*Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles*], (1965) (toliau bus trumpinama *DE*); A. Leroi-Gourhan, *Gestas ir šneka* [*Le geste et la parole*], (1965) (toliau bus trumpinama *GP*); *Tautų raštas ir psichologija* [*L'écriture et la psychologie des peuples*] (*Kolokviumo darbai* [*Actes d'un colloque*]) (1963) (toliau bus trumpinama *EP*).

[ii] *Essai sur l'origine des langues.*

Mūsų skaitymas lieka neužbaigtas dar ir dėl kitos priežasties: nors nepretenduojame iliustruoti naują metodą, dažnai susidurdami su sunkumais, mėginame parodyti kritinio skaitymo problemas. Jos glaudžiai susijusios su pagrindiniu šios esė tikslu. Mūsų atliekama Rousseau teksto interpretacija tiesiogiai priklauso nuo rizikingų pirmos dalies teiginių. Šie teiginiai reikalauja, kad skaitymas bent jau pagrindine savo kryptimi išvengtų klasikinių istorijos kategorijų: be abejo, idėjų istorijos bei literatūros istorijos, bet galbūt visų pirma filosofijos istorijos klasikinių kategorijų.

Savaime suprantama, kad tuomet, kai šios pagrindinės krypties nesilaikėme, privalėjome gerbti klasikines normas ar bent mėginti tai daryti. Nors šios apibrėžtys iki galo neišsemia žodžio *epocha*, turėjome ją laikyti tiek *struktūrine figūra*, tiek *istorine visum*a. Taigi stengėmės susieti abi šias dėmesio reikalaujančias formas, tuo būdu kartodami klausimą apie tekstą, jo istorinį statusą, jo nuosavą laiką bei erdvę. Iš tiesų ši *praėjusi* epocha yra visiškai konstituota kaip *tekstas* tam tikra šių žodžių, kuriuos dar turėsime apibrėžti, prasme. Kad ji kaip tokia išsaugo perskaitomumo ir modelio veiksmingumo vertes, kad ji tuo būdu suardo eilutės laiką arba laiko liniją[i] – būtent tai norėjome pasiūlyti, tuo pat metu tirdami (idant galėtume į jį atsiliepti) šiuolaikinio etnologo[ii] deklaruojamą rusoizmą.

[i] *le temps de la ligne ou la ligne du temps.*

[ii] Turimas omenyje C. Lévi-Straussas. Žr. šios knygos II dalies 1 skyrių.

I DALIS: RAŠTAS IKI RAŠTO

EPIGRAFAS

1. Tas, kuris sužibės kaip rašto žinovas, sužibės kaip saulė.

Raštininkas (*EP*, p. 87)

O Samai (saulės dievas), savo šviesa tu įsiskverbi į visas šalis, tarsi tai būtų dantiraščio ženklai (*ibid.*)

2. Šie trys rašymo būdai gana tiksliai atitinka tris skirtingus į tautas susibūrusių žmonių būvius. Piešti daiktus tinka laukinėms tautoms, žymėti žodžius bei sakinius ženklais – barbarams, o naudoti raidyną – civilizuotoms tautoms.

J. J. Rousseau, *Esė apie kalbų kilmę*

3. Raidinis raštas yra savyje ir sau pats protingiausias raštas.

Hegelis, *Enciklopedija*

Šis trejopas epigrafas skirtas ne tik tam, kad sutelktų dėmesį į *etnocentrizmą*, kuris visur ir visada turėjo valdyti rašto sampratą. Ir ne tik tam, kad sutelktų dėmesį į tai, ką pavadinsime *logocentrizmu* – fonetinio rašto (pvz., raidyno) metafizika, kuri dėl mįslingų, bet esminių ir paprasto istorinio reliatyvizmo neatskleidžiamų priežasčių savo esme tebuvo pirmapradiškiausias ir galingiausias etnocentrizmas, šiandien pamažu įsitvirtinantis planetoje ir viešpataujantis pagal vieną ir tą pačią *tvarką*:

1. *rašto samprata* tokiame pasaulyje, kuriame rašto fonetizavimas rasdamasis[i] privalo slėpti savo paties istoriją;

2. *metafizikos istorija,* – nors ir nepaprastai įvairialypė, ir ne tik nuo Platono iki Hegelio (apimant net ir Leibnizą), bet taip pat už savo tariamų ribų, nuo ikisokratikų iki Heideggerio, – logosui visada priskirdavo tiesos apskritai kilmę: tiesos ir tiesos tiesos istorija (jei nepaisysime metaforinės diversijos[ii], į kurią turėsime atsižvelgti) visuomet buvo rašto nuopuolis ir jo išstūmimas už „pilnutinės" šnekos ribų;

3. *mokslo* arba mokslo moksliškumo – to, kas visada buvo apibrėžiama kaip *logika* – *samprata* visuomet buvo filosofinė samprata, net jei mokslo praktika faktiškai niekada nepripažino logoso imperializmo, pvz., nuo seno ir vis labiau apeliuodama į nefonetinį raštą. Be abejo, šis griaunamasis darbas[iii] visuomet slypėjo kalbėjimosi sistemos, davusios pradžią bet kokių nefonetinių savybių mokslo projektui bei konvencijoms, viduje[1]. Kitaip nė negalėjo būti. Vis dėlto mūsų epochai būdinga tai, kad tuo metu, kai rašto fonetizavimas – filosofijos kaip mokslo, *epistēmē* sąlygos istorinė kilmė bei struktūrinė galimybė – siekia įsiviešpatauti pasaulinėje

[i] *en se produisant* – įprasta veiksmažodžio *se produire* reikšmė – „gamintis". Jo daugiareikšmiškumą šiuolaikinėje prancūzų filosofijoje tiksliai nusako Levinas: „Radimosi sąvoka nurodo tiek būties įvykiškumą, atliktį (*l'événement* „se produit", *une automobile* „se produit" [„įvykis, atsitikimas įvyksta"; „automobilis atsiranda, yra pagaminamas"]), tiek jos iškėlimą į dienos šviesą ar jos išstatymą (*un argument* „se produit", *un acteur* „se produit" [„argumentas iškeliamas", „aktorius pasirodo scenoje"]). Šio veiksmažodžio dviprasmiškumas išreiškia esmišką dviprasmybę veiksmo, per kurį būtis veržiasi iš kokios nors esybės ir per kurį ji tuo pat metu apsireiškia." (E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye: *Martinus Nijhoff*, 1971, p. 11).

[ii] *une diversion métaphorique* – turima omenyje pasakymo *l'histoire de la vérité, de la vérité de la vérité* [tiesos ir tiesos tiesos istorija] metaforinė diversija, „klasta": *l'histoire de la vérité de la vérité* gali būti suvokiama kaip objekto arba kaip subjekto kilmininkas – „tiesos apie tiesą" arba „tiesos teisumo" istorija.

[iii] *une subversion.*

[1] Žr., pvz., „antrinio išplėtojimo" ar „antrinės intencijos simboliškumo" sąvokas E. Ortigues'o straipsnyje *Kalbėjimas ir simbolis* [*Le discours et le symbole*] (p. 62 ir 171). „Matematinė simbolika yra rašto konvencija, rašytinė simbolika. Tik piktnaudžiaujant terminologija ar remiantis analogija kalbama apie ‚matematinę kalbą'. Algoritmas iš tiesų yra iš rašmenų sudaryti ‚ženklai'. Jis gali ką nors pasakyti tik tarpininkaujant kalbai, kuri ženklams suteikia fonetinę išraišką, o aksiomoms – formuluotę, leidžiančią apibrėžti šių ženklų vertę. Tiesa, kraštutiniu atveju būtų galima iššifruoti nežinomus ženklus, tačiau tai visada suponuoja tam tikrą įgytą žinojimą, tam tikrą kalbėjimo jau suformuotą mąstymą. Taigi matematinė simbolika bet kokiu atveju yra antrinio išplėtojimo vaisius, suponuojantis už jį ankstesnį kalbėjimą ir galimybę suvokti tikslias konvencijas. Vis dėlto matematiniai algoritmai išreiškia formalius simbolizavimo dėsnius, sintaksines struktūras, nepriklausomas nuo vienos ar kitos atskiros išraiškos priemonės". Apie šias problemas žr. taip pat G.-G. Granger straipsnį *Formalus mąstymas ir humanitariniai mokslai* [*Pensée formelle et sciences de l'homme*] p. 38, o ypač p. 43 ir 50 ir t. (skyrelis *Žodinės kalbos ir rašto ryšių apvertimas*).

kultūroje[1], mokslas nebegali tenkintis jokiais jo laimėjimais. Šis neatitikimas visada jau buvo sužadinęs tam tikrą procesą. Tačiau šiandien kai kas leidžia šiam neatitikimui pasirodyti kaip tokiam, suteikia galimybę dėl jo prisiimti tam tikrą atsakomybę, nors šios naujovės negalima išreikšti apibendrinančiomis pokyčio, išaiškinimo, susitelkimo, praeities ar tradicijos sąvokomis. Be abejo, šios vertės priklauso sistemai, kuri, kaip šiandien aiškiai matome, suyra, jos aprašo istorinio proceso stilius, kurie, kaip ir pačios istorijos samprata, turėjo prasmę tik logocentrinės epochos viduje.

Užsimindamas apie metaforos, metafizikos ir teologijos[2] pažabotą rašto mokslą, epigrafas turėtų skelbti ne tik tai, kad rašto moksle – gramatologijoje[3] – dėl ryžtingų pastangų visame pasaulyje ryškėja išsilaisvinimo ženklai. Šios pastangos yra neišvengiamai nežymios bei padrikos, kone nepastebimos: tai jų prasmė ir aplinkos, kurioje jos veikia, prigimtis. Ypač norėtumėme užsiminti apie tai, kad ir koks naudingas bei vaisingas būtų gramatologijos užmojis, ir net jei geriausiu atveju jis įveiktų visas technines bei epistemologines kliūtis, visus lig šiol jį ribojusius teologinius bei metafizinius pančius, toks rašto mokslas veikiausiai niekados neišvys dienos šviesos ir negaus tokio pavadinimo. Jis veikiausiai niekada neturės galimybės apibrėžti savo projekto ir savo objekto vienovės, niekada neturės galimybės parašyti samprotavimą apie savo metodą ir aprašyti savo lauko ribas[i]. Ir tai – dėl esminių priežasčių: vienovę, kurios šiandien galima siekti per įvairiausias mokslo ir rašto sampratas, iš principo daugiau ar mažiau slaptai, bet visuomet determinuoja istorinė-metafizinė epocha, kurios *aptvarą*[ii] mes tik numatome. Mes nesakome *pabaigą*.

[1] Visi rašto istorijai skirti darbai skiria vietos fonetinio rašto įvedimo ligi šiol jo neturėjusiose kultūrose problemai. Žr., pvz., *EP*, p. 44 ir t. arba straipsnį *Kinų rašto reforma* [*La réforme de l'écriture chinoise*] in *Kalbotyra, Tarptautiniai tyrinėjimai marksistinėje šviesoje* [*Linguistique, Recherches internationales à la lumière du marxisme*], Nr. 7, gegužė–birželis, 1958.

[2] Čia turime omenyje ne tik apibrėžtus „teologinius prietarus", tam tikru mastu ir tam tikroje vietoje pakeitusius ar suvaržiusius XVII ir XVIII amžių rašytinio ženklo teoriją. Apie tai dar kalbėsime vėliau, aptardami M.-V. David knygą. Šie prietarai tėra tik akivaizdžiausia ir labiausiai apibrėžta, istoriškai nulemta apraiška konstitutyvinės, nuolatinės, esminės prielaidos Vakarų, taigi ir visos metafizikos, istorijoje, net ir tokios, kuri skelbiasi esanti ateistinė.

[3] *Gramatologija*: „Traktatas apie raides, raidyną, skiemenavimą, skaitymą ir raštą" (*Littré* žodynas). Mūsų žiniomis, šiais laikais šį žodį pavartojo tik Gelbas, siekdamas nurodyti modernaus mokslo projektą. Žr. *Rašymo tyrinėjimai. Gramatologijos pagrindai* [*A Study of Writing. The Foundations of Grammatology*], 1952 (paantraštė išnyko pakartotiname 1963 metų leidime). Nepaisant pastangų sistemingai ar supaprastintai suklasifikuoti, taip pat prieštaringų hipotezių apie raštų monogenezę ar poligenezę, ši knyga atitinka klasikinių rašto istorijų modelį.

[i] Aliuzija į Descartes'o ir Kanto užmojus būties mokslo – metafizikos atžvilgiu.

[ii] *clôture*.

Mokslo ir rašto idėjos – taigi ir rašto mokslo idėja – mums turi prasmę tik atsiradus tokiam pasauliui (ir jo viduje), kuriam *jau* buvo priskirta tam tikra ženklo samprata (toliau ją vadinsime tiesiog ženklo samprata) bei tam tikra šnekos ir rašto ryšių samprata. Tai labai apibrėžtas ryšys, nepaisant jo privilegijuotumo, nepaisant jo būtinumo ir to, kad jis atvėrė lauką, kuriame (ypač Vakaruose) viešpatavo kelis tūkstantmečius ir pasiekė tokį laipsnį, kad šiandien jis gali pats save suardyti ir paneigti savo paties ribas.

Galbūt kantrus apmąstymas ir griežtas tyrimas to, kas laikinai dar vadinama raštu, anaiptol nepasiliekant šiapus rašto mokslo ribų arba dėl kokios tamsuoliškos reakcijos nesiekiant skubotai jį pašalinti, bet, atvirkščiai, leidžiant jam kiek įmanoma plėtoti savo pozityvumą – galbūt toks apmąstymas ir tyrimas yra klaidžiojimas mąstymo, ištikimo ir dėmesingo nesustabdomai ateinančiam pasauliui, kuris dabar žada prasidėti už pažinimo aptvaro ribų. Ateitį galima anticipuoti tik tada, kai ji įgauna absoliutaus pavojaus formą. Ateitis yra tai, kas visiškai nutraukia sąsajas su nustatyta normalybe, todėl ji gali prasidėti, *pasirodyti esatyje*[i] tik kaip tam tikros rūšies išsigimimas. Šiam ateinančiam pasauliui ir tam, kas jame sudrebins ženklo, šnekos ir rašto vertes, tam, kas čia veda mūsų ankstesnę ateitį[ii], epigrafo kol kas nėra.

[i] *s'annoncer, se présenter* – antrasis žodis reiškia pasireiškimą, pasirodymą dabartyje [*le présent*].

[ii] *futur antérieur* – šis žodžių junginys reiškia prancūzų kalboje egzistuojantį gramatinį laiką, kuris žymi praeities veiksmą, ankstesnį už pagrindinio sakinio praeityje vykusį veiksmą. Derrida nekalba apie įvykio pradžią (kilmę), nes tai ontologinės metafizikos „prietaras", o apie tai, kas jau visada yra, tiksliau, buvo įvykę, nors ir nebuvo pastebėta, apie tai, kas buvo anksčiau už pačią praeitį, ir šį visada jau įvykusį įvykį žymi *futur antérieur* laikas.

I SKYRIUS. KNYGOS PABAIGA IR RAŠTO PRADŽIA

Sokratas, kuris nerašo.
Nietzsche

Kad ir kaip būtų suprantama *kalbos*[i] *problema*, be jokios abejonės, ji niekada nebuvo tik viena iš daugelio problemų. Bet dar niekada taip, kaip šiais laikais, būtent *ši* problema nebuvo užvaldžiusi įvairiausių tyrimų ir diskursų, besiskiriančių savo tikslais, metodais bei ideologijomis, pasaulinio akiračio. Tai liudija pats žodžio „kalba" nuvertėjimas, visa tai, kas dėl visiško pasitikėjimo šiuo žodžiu išduoda žodyno menkumą, mėginimą pigiai sužavėti, pasyvų pasidavimą madai, avangardo ar, kitaip sakant, nemokšiškumo sąmonę. Ši ženklo „kalba" infliacija yra paties ženklo infliacija, absoliuti infliacija, pati infliacija. Vis dėlto savo pavidalu ar savo pačios šešėliu ši infliacija pati yra ženklas, ši krizė taip pat yra ir simptomas. Tarsi pati prieš save ji nurodo, kad istorinė-metafizinė epocha savo probleminio akiračio visumą pagaliau *privalo* apibrėžti kaip kalbą. Ji privalo tai padaryti ne tik todėl, kad visa, ką geismas norėjo išplėšti iš kalbos žaismo, vėl iš naujo į jį sugrįžta, bet ir todėl, kad tuo pačiu metu, pasirodo, infliacija ima grėsti pačiai kalbos gyvybei, kalba, pasirodo, atsidūrusi visiškoje sumaištyje, netekusi atspirties ir praradusi bet kokias ribas, atiduota savo pačios baigtinumui kaip tik tuo metu, kai jos ribos

[i] *langage* – prancūzų kalboje naudojami du žodžiai: *le langage* ir *la langue*. Kai kurie teoretikai juos vartoja sinonimiškai, kai kurie skiria. *Langue* – tai „natūrali", konkreti žodinė kalba (lietuvių, prancūzų ir pan.). *Langage* – kalba apskritai, reikšmių generavimo mechanizmas (sistema ir kartu procesas), tai savotiška kalbos transcendentalija. *Langues* – tai kalbos-variantai, *langage* – kalbos invariantas. Kadangi lietuvių kalboje tėra vienas žodis, vertime skirtumo tarp šių prancūziškų sąvokų nelieka. Tik kai kuriose vietose *langue* bus verčiama kaip „žodinė kalba", o *langage* – „kalba apskritai".

atrodo nusitrynusios, tuo metu, kai ji liaujasi pasitikėjusi savimi, nustoja buvusi *apribotu* ją pranokstančio begalinio signifikato turiniu.

Programa

Taigi dėl lėto proceso, kurio būtinumas beveik nesuvokiamas, visa tai, kas bent jau prieš dvidešimt šimtmečių siekė pasivadinti ir pagaliau buvo įvardyta „kalbos“ sąvoka, pamažu išstumiama ar bent jau apibendrinama „rašto“ sąvoka. Dėl kone nesuvokiamo būtinumo viskas vyksta taip, tarsi nustojusi reikšti specifinę, išvestinę, pagalbinę kalbos apskritai (ją suprantant kaip komunikaciją, ryšį, išraišką, reikšmę, prasmės ar minties konstituavimą ir t. t.) formą, nustojusi reikšti išorinę plėvelę, trapų didžiojo signifikanto dublikatą, t. y. *signifikanto signifikantą*, rašto samprata pradėjo perženginėti kalbos paplitimo ribas. Tarsi raštas *aprėptų* kalbą visomis šio žodžio reikšmėmis[i]. Žodis „raštas“ anaiptol nenustoja reiškęs signifikanto signifikantą, bet iškyla tokioje neįprastoje šviesoje, kad „signifikanto signifikantas“ nebereiškia atsitiktinio antrinimo ir teises praradusio antraeiliškumo. Priešingai, „signifikanto signifikantas“ aprašo kalbos procesą – žinoma, jo kilmę, bet jau nujaučiama, kad kilmė, kurios struktūra šitaip išdėstoma – signifikanto signifikantas – rasdamasi[ii] pati save praranda ir nutrina. Signifikatas čia visada jau funkcionuoja kaip signifikantas. Antraeiliškumas, kurį buvo tikimasi priskirti tik raštui, paveikia kiekvieną signifikatą apskritai, visada jau yra jį paveikęs, kitaip sakant, *nuo pat pradžios*[iii]. Nėra signifikato, kuris išsprūstų (nebent tam, kad ten patektų) iš kalbą konstituojančio signifikantų nuorodų žaismo. Rašto prasidėjimas[iv] yra žaismo prasidėjimas. Šiandien žaismas nukrypsta pats į save, nutrindamas tą ribą, už kurios buvo tikimasi sutvarkyti ženklų cirkuliavimą, nusitempdamas su savimi visus pasitikėjimą teikiančius signifikatus, sugriaudamas visas tvirtoves, visus už žaismo ribų esančius

[i] *l'écriture comprendrait le langage* – *comprendre:* 1) „apimti, aprėpti, turėti savyje“; 2) „suprasti, suvokti, užčiuopti esmę, aprėpti mintimi“.

[ii] *dans sa propre production* – apie žodį *production* (*se produire*) žr. *Epigrafo* i vert. paaiškinimą, p. 12.

[iii] *d'entrée de jeu* – frazeologizmas, pažodžiui reiškiantis „pradedant žaisti“. Čia svarbu, kad vartodamas šį frazeologizmą Derrida išvengia „pradžios“ ar „kilmės“ sąvokos, kurią jis demaskuoja kaip logocentrinės metafizikos sąvoką, tačiau adekvačiai į lietuvių kalbą išversti šio frazeologizmo neįmanoma, „pradžios“ sąvoką pakeičiant „žaidimo“ sąvoka.

[iv] *avènement* – pirminė šio žodžio reikšmė „atėjimas“. Šiuo žodžiu daroma aliuzija į panašiai skambančius žodžius: *événement* [įvykis] ir *avenir* [ateitis]. Čia turima omenyje ne pradžia kaip kilmė, ber prasidėjimas kaip įvykis, ateinantis iš ateities (žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 16).

prieglobsčius, saugojusius kalbos lauką. Tai, griežtai sakant, prilygsta nesulaikomam „ženklo" sampratos ir visos jo logikos griovimui. Be abejo, neatsitiktinai šis *ribos peržengimas* įvyksta tą akimirką, kai kalbos sampratos išsiplėtimas nutrina visas jos ribas. Mes tai pamatysime: šis ribos peržengimas ir nutrynimas turi tą pačią prasmę, tai vienas ir tas pats reiškinys. Viskas vyksta taip, tarsi vakarietiška kalbos samprata (tuo, kas anapus jos daugiareikšmiškumo ir anapus siauros bei problemiškos šnekos ir [žodinės] kalbos[i] priešpriešos ją *apskritai* sieja su foneminiu ir gloseminiu produkavimu, t. y. su liežuviu, balsu, klausa, garsu bei kvėpavimu, su šneka) šiandien pasireikštų kaip pirminio rašto priedanga ar jo užmaskavimas[ii1] – pirminio rašto, fundamentalesnio už tą raštą, kuris iki šio atsivertimo[iii] buvo laikomas paprasčiausiu „šnekos pakaitalu" (Rousseau). Arba raštas niekada nebuvo paprastas „pakaitalas", arba reikia skubiai sukonstruoti naują „pakaitalo" logiką. Būtent ši skuba vėliau mus ves skaitant Rousseau tekstą.

Šie užmaskavimai nėra istoriniai atsitiktinumai, kuriais būtų galima žavėtis arba dėl kurių būtų galima apgailestauti. Šis procesas buvo absoliučiai būtinas, ir toji būtinybė negali pasirodyti prieš jokią kitą instanciją, idant būtų įvertinta. *Phōnē* privilegija nepriklauso nuo pasirinkimo, kurio būtų galima išvengti. Ji atitinka tam tikrą *ekonomijos* (tarkime, „gyvenimo", „istorijos" ar „būties kaip santykio su savimi") momentą. „Savipratos-kalbėjimo"[iv] sistema per garsinę substanciją –

[i] *la parole et la langue.*

[ii] *comme la guise ou le déguisement.*

[1] Kalbėjimas apie pirminį raštą čia nereiškia faktinės chronologinės pirmenybės pripažinimo. Šis ginčas žinomas: ar raštas, kaip teigė, pvz., Meščianinovas ir Marras, o vėliau Lukotka, yra „ankstesnis už fonetinę kalbą"? (Išvada padaryta pirmajame *Didžiosios Tarybinės Enciklopedijos* leidime, o vėliau Stalino paneigta. Apie šį ginčą žr. V. Istrine *Kalba ir raštas* [*Langue et écriture*] in *Linguistique*, *op. cit.*, p. 35, 60. Šis ginčas kilo ir dėl P. van Ginnekeno teiginių. Apie diskusijas dėl šių teiginių žr. J. Février darbą *Rašto istorija* [*Histoire de l'écriture*], Payot, 1948–1959, p. 5 ir t.). Vėliau bandysime parodyti, kodėl tokio ginčo sąvokos ir prielaidos kelia įtarimą.

[iii] *conversion.*

[iv] *s'entendre-parler* – žodis *s'entendre* turi dvi pagrindines reikšmes, kurios čia vienodai svarbios: 1) girdėti save; būti girdimam; 2) suprasti, suvokti save; būti suvokiamam. Apie šią sistemą, kurią reprezentuoja balsas (transcendentalinio subjekto balsas), Derrida tvirtina: „Pačioje šnekos struktūroje implikuota tai, kad kalbėtojas save supranta-girdi [*s'entend*]: jis suvokia juslinę fonemų formą ir kartu supranta savo paties intenciją išreikšti. [...] Savipratos-kalbėjimo veikimas, kaip grynoji saviveika [*auto-affection*], atrodo, redukuoja net ir vidinį nuosavo kūno [*corps propre*] paviršių, jis, kaip fenomenas, atrodo, gali apsieiti be šios išorybės vidujybėje, be šios vidinės erdvės, kurioje skleidžiasi mūsų patirtis ir mūsų nuosavo kūno atvaizdas. Štai kodėl šis veikimas išgyvenamas kaip visiškai gryna saviveika per artumą sau, kuris yra ne kas kita kaip absoliutus erdvės apskritai redukavimas." (J. Derrida *Balsas ir fenomenas* [*La voix et le phénomène*], Paris: P.U.F., 1967, p. 87–89). Kitaip sakant, garsinė

pateikiamą kaip neišorinis, nepasaulinis, taigi neempirinis ir neatsitiktinis signifikantas – turėjo viešpatauti per visą pasaulinės istorijos epochą ir netgi sukūrė pasaulio idėją, pasaulio kilmės idėją, remdamasi pasauliškumo ir nepasauliškumo, išorės ir vidaus, idealumo ir neidealumo, universalumo ir neuniversalumo, transcendentalumo ir empiriškumo, ir t. t. skirtimi.[1]

Su nepastoviu ir iš esmės laikinu pasisekimu šis procesas, atrodo, tarsi savojo *telos* siekia apriboti raštą antraeile bei instrumentine funkcija: išversti pilnutinę ir pilnutinai esamą šneką (*esamą* sau, savo signifikatui, kitam – visa tai yra pati esaties apskritai temos sąlyga), suteikti techninę pagalbą kalbai, būti *įgaliotiniu*[i], interpretuoti pirminę šneką, o pačiam išvengti interpretacijos.

Suteikti techninę pagalbą kalbai, – šiuo pasakymu neapeliuojame į technikos esmę apskritai, kuri mums būtų iš anksto žinoma ir siaurą bei istoriškai apribotą rašto sampratą padėtų *suprasti* kaip pavyzdį. Priešingai, manome, kad tam tikras klausimų apie rašto prasmę ir kilmę tipas yra ankstesnis ar bent jau persipina su tam tikru klausimų apie technikos prasmę ir kilmę tipu. Štai kodėl technikos sąvoka paprasčiausiai niekada nenuskaidrins rašto sąvokos.

Taigi viskas vyksta taip, tarsi tai, kas vadinama kalba, savo kilme ir savo tikslu galėjo būti tik tam tikras rašto momentas, tam tikras esminis, bet apibrėžtas jo modusas, fenomenas, aspektas, rūšis. Ir priversti tai užmiršti, *apgauti*[ii] pavyko tik vykstant nuotykiui – kaip pats šis nuotykis[iii]. Iš esmės gana trumpas nuotykis. Jis susipynė su istorija, kuri jau maždaug

substancija dėl savo tiesioginio artumo sąmonei leidžia sukurti tokią uždarą transcendentalinės idealybės sritį, kuri atrodo atsiribojusi nuo bet kokios išorybės, nuo bet kokio erdviškumo, nuo bet kokio „paviršiaus“, taigi regimybės, vaizdiškumo, nuo bet kokio pasauliškumo, arba priklausymo jusliniam pasauliui, kitaip sakant, nuo viso to, kas būdinga raštui apskritai ar rašytinei, grafinei substancijai.

[1] Šią problemą tiesiogiškiau aptariame knygoje *Balsas ir fenomenas*, (P.U.F., 1967). [Ši Derrida knyga, kaip rašo paantraštė, yra „įvadas į ženklo problemą Husserlio fenomenologijoje“ ir kartu huserliškos ženklo sampratos dekonstrukcija. – vert. past.].

[i] *le porte-parole* – idioma, pažodžiui reiškianti „žodžio [*parole*] nešėjas“ – žmogus, kalbantis kieno nors kito vardu.

[ii] *donner le change* – frazeologizmas, reiškiantis tokio pobūdžio apgaulę, kai vienas dalykas sukeičiamas su kitu, priverčiant pastarąjį palaikyti pirmuoju (šiuo atveju turimas omenyje rašto sukeitimas su kalba, kai kalba laikoma tai, kas iš tiesų buvo raštas).

[iii] *aventure* – „nuotykis, nutikimas, atsitikimas“. Derrida vartoja šį iš Heideggerio pasiskolintą žodį, veikiausiai siekdamas jį atskirti nuo sąvokos „istorija“ [*histoire*], kuri priklauso jo kritikuojamai logocentrinei metafizikai. Žodžiu *aventure* kai kurie prancūzų vertėjai verčia Heideggerio sąvoką *Geschehen*. Plačiau apie šią sąvoką ir apie Heideggerio įvedamą perskyrą tarp *Geschichte* ir *Historie* žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* v vert. paaiškinimą, p. 23.

tris tūkstantmečius techniką sieja su logocentrine metafizika. O dabar šis nuotykis pasiekė tikrų tikriausią išsikvėpimo stadiją. Šiuo metu – ir tai tik vienas iš daugelio pavyzdžių – jis pasiekė knyginės kultūros mirtį, apie kurią tiek kalbama ir kuri visų pirma reiškiasi konvulsišku bibliotekų plitimu. Nepaisant regimybių, ši knygos mirtis, be abejo, žada (ir tam tikru būdu visada žadėjo) vien tik šnekos (*vadinamosios*[i] pilnutinės šnekos) mirtį ir naują pokytį rašto istorijoje, istorijoje kaip rašte. Pažadas ateina iš kelių šimtmečių nuotolio, – būtent šiuo mastu čia reikia matuoti, kartu vengiant nepaisyti itin heterogeniškos istorinės trukmės kokybės: pagreitis yra toks, o jo kokybinė prasmė tokia, kad lygiai taip pat suklystume net ir atsargiai vertindami pagal praeities ritmus. Be abejo, „šnekos mirtis“ čia yra metafora: norint kalbėti apie šnekos išnykimą, prieš tai reikia apmąstyti naują jos situaciją, šnekos pajungimą tokiai struktūrai, kurioje ji nebebūtų archontas.

Tad teiginys, kad rašto samprata pranoksta ir aprėpia kalbos sampratą, žinoma, suponuoja atitinkamą kalbos ir rašto apibrėžimą. Jei nemėginsime jo pateisinti, pasiduosime infliacijos, apie kurią ką tik perspėjome, procesui, anaiptol neatsitiktinai užvaldžiusiam taip pat ir žodį „raštas“. Iš tiesų nuo tam tikro laiko vienur ar kitur dėl tam tikro judesio ir dėl visiškai neišvengiamų motyvų, kurių smukimą demaskuoti būtų lengviau nei nustatyti jų šaltinį, „kalba“ buvo vadinamas veiksmas, procesas, mąstymas, refleksija, sąmonė, pasąmonė, patirtis, jausena ir t. t. Dabar visus šiuos ir kitus dalykus linkstama vadinti „raštu“: šis žodis reiškia ne tik fizinius raidinio, piktografinio ar ideografinio užrašo ženklus, bet ir visumą to, kas įgalina tą užrašą; taip pat šiuo žodžiu siekiama nurodyti ne tik signifikanto, bet ir pačią signifikato plotmę; pagaliau visa tai, kas gali suteikti pagrindą užrašui apskritai, nesvarbu, ar jis būtų raidinis ar neraidinis, ir netgi jei tai, ką užrašas išdėsto erdvėje, neturi nieko bendra su balso sąranga: tai gali būti kinematografija, choreografija, bet taip pat tapybos, muzikos, skulptūros „raštas“ ir t. t. Galima būtų kalbėti ir apie atletikos raštą, o pagalvojus apie technikas, šiandien viešpataujančias šiose srityse – be abejo, apie karo ar politikos raštą. Visa tai tam, kad aprašytume ne tik užrašymo, antriniu būdu susijusio su šiomis veiklos rūšimis, sistemą, bet ir pačių šių veiklos rūšių esmę bei turinį. Mūsų laikais biologas šia prasme taip pat kalba apie raštą ir *pro-gramą*, turėdamas galvoje paprasčiausius informacijos procesus gyvoje ląstelėje. Pagaliau,

[i] *soi-disant* – pažodžiui „save nusakantis“.

visas kibernetine *programa* padengtas laukas yra rašto laukas, nesvarbu, ar jis iš esmės ribotas, ar ne. Jei sutiksime su prielaida, kad kibernetikos teorija gali atmesti visas metafizines sampratas – netgi sielos, gyvenimo, vertės, pasirinkimo, atminties sampratas – kurios dar neseniai leido mašiną priešinti žmogui[1], tai ji turi išsaugoti rašto, pėdsako, gramos[i] ar grafemos sąvokas bent iki tol, kol bus demaskuota taip pat ir istorinė-metafizinė jų priklausomybė. Taigi dar neapibrėžta nei kaip žmogiška (kartu su visais skiriamaisiais bruožais, visais laikais priskiriamais žmogui, ir visa jų implikuojama reikšmių sistema), nei kaip nežmogiška, *grama* – ar *grafema* – tuo būdu įvardija elementą-stichiją[ii]. Elementą, kuris nėra paprastas. Elementą-stichiją, kuris suprantamas kaip archisintezės apskritai, to, ką reikėtų sau uždrausti apibrėžti metafizinių priešpriešų sistemos viduje, to, ko, atitinkamai, net nederėtų vadinti *patirtimi* apskritai, netgi *prasmės* apskritai šaltiniu, terpė ar neredukuojamas atomas.

Ši situacija visada jau buvo prasidėjusi. Kodėl dabar ji darosi atpažįstama *kaip tokia* ir *atgaline data*[iii]? Šis klausimas reikalautų nesibaigiančios analizės. Nužymėkime kelis orientyrus, idant padarytume įvadą į šį ribotą mūsų svarstymą. Jau buvome užsiminę apie teorinę matematiką: jos raštas, nesvarbu, ar jį suprasime kaip juslinį grafiškumą (o pastarasis jau suponuoja tapatybę, taigi jo formos idealybę, ir visa tai iš principo paverčia absurdiška taip lengvai pripažįstamą „juslinio signifikanto“ savoką), ar kaip idealią signifikatų sintezę, ar kaip operacinį pėdsaką (kitame lygmenyje), arba dar giliau, kaip *perėjimą* nuo vienų prie kitų, – taigi matematinis raštas niekada nebuvo absoliučiai susijęs su garsų skleidimu. Vadinamąjį fonetinį raštą vartojančiose kultūrose matematika nėra vien tik anklavas. Beje, į tai yra atkreipę dėmesį visi rašto istorikai: tuo pat metu jie primena apie raidinio rašto, kuris taip ilgai buvo laikomas patogiausiu ir „protingiausiu“[2] raštu, netobulumus. Šis anklavas taip pat

[1] Žinoma, kad, pvz., Wieneris, viską patikintis „semantikai“, pernelyg grubiai ir apibendrintai aptaręs priešpriešą tarp gyvo ir negyvo ir t. t., vis dėlto neatsisako, apibendrindamas mašinos dalis, toliau naudotis tokiais posakiais kaip „jutimo organai“, „motoriniai organai“ ir t. t.

[i] *gramme* – tokio žodžio prancūzų kalboje nėra, bet čia Derrida tiesiog vartoja skolinį iš graikų kalbos: *gramma* – „raidė, raštas“.

[ii] *élément* – Derrida žaidžia šio žodžio dviprasmiškumu. Viena vertus, jis reiškia paprasčiausią dalelę – elementą, atomą, kita vertus – stichiją, terpę.

[iii] *après coup* – idioma, pažodžiui: „po smūgio“. Ši idioma plačiai vartojama psichoanalizėje, kur ji reiškia ne tiesioginį, netarpišką, dabarties momentu patirtą, bet *pavėluotą, uždelstą* (*nachträglich*), atgaline data aptinkamą kokio nors reiškinio ar įvykio poveikį sąmonei, jo prasmę.

[2] Žr., pvz., *EP*, p. 126, 148, 355 ir kt. Kitas požiūris – žr. R. Jakobson, *Bendrosios kalbotyros esė* [*Essais de linguistique générale*] (prancūziškame vertime p. 116).

yra vieta, kur mokslinės kalbos praktika iš vidaus ir vis labiau neigia fonetinio rašto idealą ir visą jo implikuojamą metafiziką (metafiziką tikrąja to žodžio prasme), kitaip sakant, ypač filosofinę *epistēmē* idėją, taip pat su ja itin glaudžiai susijusią *istoria* idėją, nepaisant tam tikru jų bendros kelionės metu atsiradusio išsiskyrimo ar priešpriešos. Istorija ir pažinimas, *istoria* ir *epistēmē*, visada buvo apibrėžiami (ir ne vien etimologijos ar filosofijos srityse) kaip aplinkkeliai, *siekiant* susigrąžinti esatį.

Informacinės *praktikos*, išsiplėtojusios šalia teorinės matematikos, nepaprastai išplėtė „pranešimo" galimybes: jis nebėra kalbos „raštiškas" vertimas, perkėlimas signifikato, kuris galėtų likti šnekamojo pobūdžio ir neprarastų savo integralumo. Tai vyksta plintant fonografijai ir visiems šnekamosios kalbos konservavimo būdams, paverčiantiems ją funkcionuojančia anapus šnekančio subjekto esaties. Ši raida, susijusi su rašto etnologijos bei istorijos raida, mus moko, kad fonetinis raštas – didžiojo metafizinio, mokslinio, techninio, ekonominio Vakarų nuotykio terpė – yra apribotas laike bei erdvėje ir pats save apriboja kaip tik tada, kai ruošiasi primesti savo dėsnį atskiroms, dar jam nepavaldžioms kultūros sritims. Tačiau šis anaiptol neatsitiktinis kibernetikos ir „humanitarinių mokslų" rašto sąjungis nurodo į daug gilesnį perversmą.

Signifikantas ir tiesa

„Racionalumas" – tačiau galbūt reikėtų atsisakyti šio žodžio dėl priežasties, išryškėsiančios šio sakinio pabaigoje – valdantis šitaip išplėstą ir radikalizuotą raštą, jau nebėra logoso produktas, ir jis pradeda destrukciją, kuri yra ne griovimas, bet nuosėdų pašalinimas[i], visų reikšmių, kurių šaltinis yra logoso reikšmė, de-konstrukcija. O ypač *tiesos* reikšmės dekonstrukcija. Visi metafiziniai tiesos apibrėžimai ir netgi tas, prie kurio anapus metafizikos ontoteologijos mus sugrąžina Heideggeris, daugiau ar mažiau tiesiogiai neatsiejami nuo logoso arba nuo proto, kildinamo iš logoso, instancijos, kad ir kokia prasme tai būtų suprantama: ikisokratikų ar filosofine prasme, Dievo begalinio proto ar antropologine prasme, ikihėgeliška ar pohėgeliška prasme. Taigi šiame logose pirminis ir esminis ryšys su *phōnē* niekada nebuvo nutrauktas. Nebūtų sunku tai parodyti ir vėliau kaip tik pamėginsime tai padaryti. Pagal daugiau mažiau implicitišką apibrėžimą *phōnē* esmė esanti netarpiškai artima tam, kas

[i] *dé-sédimentation.*

„mąstyme“, kaip logose, yra susiję su „prasme“, tam, kas ją gamina, gauna, išsako, „kaupia“. Pavyzdžiui, Aristoteliui „balsu išreikšti garsai (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) yra sielos būsenų simboliai (παθήματα τῆς ψυχῆς), o užrašyti žodžiai – balsu išreikštų žodžių simboliai“ (*Apie interpretaciją* 1, 16 a 3), kadangi balsas – *pirmųjų simbolių* kūrėjas – yra esmingai ir netarpiškai susijęs su siela. Kaip pirmojo signifikanto kūrėjas, jis nėra tiesiog vienas iš signifikantų. Jis reiškia „sielos būseną“, kuri pati atspindi ar reflektuoja[i] daiktus dėl prigimtinio panašumo. Tarp būties ir sielos, daiktų ir jausmų turėtų egzistuoti natūralaus vertimo ar ženklinimo[ii] ryšys, o tarp sielos ir logoso – konvencinio simbolizavimo ryšys. O *pirmoji* konvencija, kuri esanti netarpiškai susijusi su natūralaus ir visuotinio ženklinimo sąranga, esą randasi kaip šnekamoji kalba. Rašomoji kalba esą fiksuoja konvencijas, susiejančias tarpusavyje kitas konvencijas.

> Kaip raštas nėra tas pats visiems žmonėms, lygiai taip pat šnekamosios kalbos žodžiai nėra tie patys, tuo tarpu sielos būsenos, kurias *ženklai netarpiškai išreiškia* (σημεῖα πρώτως), visų yra tos pačios, kaip tie patys yra ir daiktai, kurių atvaizdai yra šios būsenos (*Apie interpretaciją*. 16 a. – Kursyvas mūsų).

Sielos jausmai, natūraliai išreikšdami daiktus, konstituoja tam tikrą universalią kalbą, kuri pati gali nusitrinti. Tai skaidrumo periodas. Aristotelis kartais gali ją pašalinti niekuo nerizikuodamas[1]. Bet kokiu atveju balsas yra artimiausias signifikatui, griežtai apibrėžiamam kaip prasmė (mąstoma ar išgyvenama) arba laisviau – kaip daiktas. To, kas esą neišskiriamai sujungia balsą su siela ar su signifikato prasmės mąstymu, net su pačiu daiktu (nesvarbu, ar tai daroma mūsų nurodytu aristotelišku, ar viduramžių teologijos būdu, apibrėžiant *res* kaip daiktą, sukurtą pagal jo *eidosą*, pagal logoso ar begalinio Dievo proto mąstomą jo prasmę), atžvilgiu kiekvienas signifikantas, ir visų pirma rašytinis signifikantas,

[i] *reflète ou réfléchit.*
[ii] *traduction ou signification.*
[1] Būtent tai parodo Pierre'as Aubenque'as (*Būties problema Aristotelio filosofijoje* [*Le problème de l'être chez Aristote*], p. 106 ir kt.). Atlikdamas puikią analizę, kuria čia remiamės, Aubenque'as iš tiesų pabrėžia: „Tiesa, kituose tekstuose Aristotelis apibūdina kalbos ryšį su daiktais kaip simbolį: ‚Neįmanoma atsinešti į diskusiją pačių daiktų, bet vietoj daiktų turime naudotis jų vardais kaip simboliais'. Tarpininkas, kurį sudarė sielos būsena, čia pašalintas ar bent jau jo nepaisoma, bet šis pašalinimas yra teisėtas, nes, sielos būsenoms veikiant taip kaip daiktams, šie gali būti tiesiogiai jomis pakeisti. Tuo tarpu vardo anaiptol negalima pakeisti daiktu...“ (P. 107–108).

esąs išvestinis. Jis visada atliekąs techninę ir reprezentavimo funkciją. Jis neturįs jokios konstituojančios prasmės. Šis išvedimas yra pati sąvokos „signifikantas" kilmė. Ženklo sąvoka visada numato signifikato ir signifikanto perskyrą ženkle, net jeigu jie, anot Saussure'o, skiriasi kaip dvi vieno ir to paties lapo pusės. Taigi ženklo sąvoka lieka logocentrizmo, kuris taip pat yra ir fonocentrizmas, ainiu: absoliutus balso ir būties, balso ir būties prasmės, balso ir prasmės idealybės artimumas. Hegelis labai gerai parodo, kad vykstant idealizavimo procesui, randantis sąvokai ir subjekto esatyje sau garsas turi keistų privilegijų.

> Šį idealų procesą, kuriuo, galima sakyti, pasireiškia paprasta subjektyvybė, rezonuojančio kūno siela – klausa – suvokia teoriškai, lygiai kaip akis suvokia spalvą ar formą, šitaip objekto vidujybei tampant paties subjekto vidujybe (*Estetika*, III, I. pranc. vert., p. 16)[i]. ...Priešingai, ausis, praktiškai neatsigręždama į objektą, išgirsta kūno vidinio virpesio rezultatą, kuriuo reiškiasi ir skleidžiasi ne materialus pavidalas, bet iš sielos kylanti pirminė idealybė (p. 296)[ii].

Tai, kas pasakyta apie garsą apskritai, juolab galioja garsiškumui[iii], per kurį, atsižvelgiant į savipratos-kalbėjimo[iv] sistemą – nesuskaidomą sistemą – subjektas veikia pats save ir įgyja santykį su savimi idealybės stichijoje.

Taigi jau galima numatyti, kad fonocentrizmas glaudžiai susijęs su būties apskritai kaip *esaties* prasmės istorišku[v] apibrėžimu, su visais žemesnio lygmens apibrėžimais, kurie priklauso nuo šios bendros formos ir joje formuoja savo sistemą bei istorišką grandinę (daikto kaip *eidoso*

[i] *...lässt dadurch das Innere der Gegenstände für das Innere selbst werden* – G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt am Main: 1970, Bd. 14, S. 256.

[ii] Hegel, *op. cit.*, S. 134.

[iii] *phonie* – turima omenyje tai, kas susiję su garsu ar balsu apskritai.

[iv] Žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17.

[v] *historial* – tai aktualiai jau nebevartojama senosios prancūzų kalbos sąvoka, į šiuolaikinę filosofiją įsivesta norint ją atskirti nuo būdvardžio *historique*. Šios skirties būtinumą lemia Heideggerio įvesta skirtis tarp *Geschichte* (istorijos kaip realių įvykių, arba žmogiškos būties esmingo laikiškumo) ir *Historie* (istorijos kaip istorinio mokslo konstrukto). *Geschichte* etimologiškai susijęs su žodžiu *Geschehen* („įvykis, atsitikimas, nutikimas"). Kaip rašo vienas iš Heideggerio vertėjų į prancūzų kalbą, „*Geschehen* atitinka ne tapsmą, ne natūralią evoliuciją ir ne *élan vital*; jis žymi visiškai gryną struktūrą žmogiškosios tikrovės – transcenduojančios ir apreiškiančios tikrovės, kuri įgalina pasaulio *istoriškumą*". Tam, kad kalbiškai būtų išreikštas šis ryšys, vartojamas žodis *historial*, pagal analogiją su haidegerišku žodžiu „egzistencialas" („istorinis" [*historique*] atitiktų žodį „egzistencinis"). (Žr. *H. Corbino pratarmė* vertimų knygoje M. Heidegger, *Questions I et II*, Paris: Gallimard, 1968, p. 17–18).

esatis priešais žvilgsnį, esatis kaip substancija/esmė/egzistencija (*ousia*), laikinė esatis kaip dabarties ar akimirkos (*nun*) smailė (*stigmē*), *cogito* esatis sau, sąmonė, subjektyvybė, kito ir „aš" bendra esatis, intersubjektyvumas kaip intencionalus *ego* fenomenas ir t. t.). Taigi logocentrizmas susijęs su buvinio būties kaip esaties apibrėžimu. Tiek, kiek toks logocentrizmas nėra visiškai svetimas Heideggerio mąstymui, tiek dėl jo šis mąstymas vis dar galbūt išlieka ontoteologijos epochoje, esaties filosofijoje, t. y. filosofijoje tikrąja to žodžio prasme. Galbūt tai reiškia, kad iš epochos, kurios aptvaros kontūrus galima nubrėžti, neišeinama. Priklausymo ar nepriklausymo epochai procesai pernelyg subtilūs, o su tuo susijusios iliuzijos pernelyg paprastos, kad būtų galima čia ką nors kategoriškai nuspręsti.

Taigi logoso epocha pažemina raštą, suprantamą kaip tarpininkavimo tarpininkavimas ir kaip nuopuolis į prasmės išorybę. Šiai epochai priklausytų skirtis tarp signifikato ir signifikanto ar bent jau keistas jų „paralelizmo" atsiskyrimas ir išoriškumas vieno kitam, kad ir koks išblėsęs jis būtų. Šis priklausymas buvo nustatytas ir hierarchizuotas istorijos eigoje. Signifikato ir signifikanto skirtis giliai ir implicitiškai priklauso visai didžiajai epochai, padengtai metafizikos istorija, o aiškiau ir sistemiškiau artikuliuotai ji priklauso siauresnei krikščioniškų kūrimo ir begalybės sampratų epochai nuo tada, kai šios perima graikų konceptualinius išteklius. Šis priklausymas yra esmiškas ir neredukuojamas: stoikų, vėliau viduramžių priešpriešos tarp *signans* ir *signatum*[i] negalime išsaugoti kaip patogaus dalyko ar „mokslinės tiesos", tuo pačiu neišsirovę visų metafizinių-teologinių šios priešpriešos šaknų. Su šiomis šaknimis susijusi ne tik – nors tai jau daug – jusliškumo ir suvokiamumo protu priešpriešа kartu su visu tuo, ką ši priešprieša valdo – būtent metafizikos tikrąja to žodžio prasme visuma. Ir ši priešprieša apskritai priimama kaip savaime suprantamas dalykas pačių budriausių kalbininkų bei semiologų, netgi tų, kurie mano, kad jų darbo moksliškumas prasideda ten, kur baigiasi metafizika. Taigi, pavyzdžiui:

> Šiuolaikinis struktūralizmas aiškiai nustatė: kalba yra ženklų sistema, kalbotyra yra mokslo apie ženklus, *semiotikos* (ar, Saussure'o žodžiais tariant, *semiologijos*), sudedamoji dalis. Viduramžiškas ženklo apibrėžimas – *aliquid stat pro aliquo*[ii] – kurį mūsų epocha atgaivino, pasirodė esąs visada

[i] ženklinantis ir ženklinamasis (lot.).
[ii] kas nors vietoj ko nors (lot.).

galiojantis ir vaisingas. Taigi kiekvieno ženklo apskritai ir ypač kalbinio ženklo konstitutyvinis požymis – tai jo dvilypumas: kiekvienas kalbinis vienetas yra dvilypis ir turi du aspektus; vienas juslinis, o kitas – suvokiamas protu, kitaip sakant, iš vienos pusės – *signans* (Saussure'o *signifikantas*), iš kitos – *signatum* (*signifikatas*). Šiedu konstitutyviniai kalbinio ženklo (ir ženklo apskritai) elementai neišvengiamai suponuoja vienas kitą ir vienas kito reikalauja[1].

Bet prie šių metafizinių-teologinių šaknų yra prilipusių daugybė kitų slaptų nuosėdų. Tad semiologijos ar, siauriau, kalbotyros „mokslas" signifikanto ir signifikato skirtį – pačią ženklo idėją – žinoma, gali išsaugoti tik išsaugodamas jusliškumo ir suvokiamumo protu skirtį, o kartu dar giliau ir slapčiau išsaugodamas nuorodą į signifikatą, galintį glūdėti protu suvokiamoje sferoje iki tol, kol įvyksta jo „nuopuolis", jo išvarymas į juslinės šiapusybės išorybę. Kaip grynojo suvokiamumo protu aspektas, signifikatas nurodo į absoliutų logosą, su kuriuo yra netarpiškai susijęs. Viduramžių teologijoje šis absoliutus logosas buvo begalinė kuriančioji subjektyvybė: protu suvokiamas ženklo aspektas lieka nukreiptas į Dievo žodį ir Dievo veidą.

Žinoma, čia nesiūlome šių sąvokų „atmesti": jos būtinos ir bent jau šiandien be jų nieko negalime mąstyti. Čia visų pirma norime išryškinti sisteminę ir istorinę vienybę mąstymo sampratų bei veiksmų, kuriuos, daugelio supratimu, galima nekaltai atskirti. Ženklas ir dievybė yra gimę toje pačioje vietoje ir tuo pačiu metu. Ženklo epocha yra esmiškai teologinė. Galbūt ji niekada *nesibaigs*. Tačiau jos istorinės *aptvaros* kontūrai yra nubrėžti.

Juolab neverta atsisakyti šių sampratų, nes jos būtinos, norint šiandien sudrebinti tą paveldą, kuriam jos priklauso. Aptvaros viduje judant aplinkiniu ir visada pavojingu keliu, nuolat rizikuojant patekti ten, kur dekonstrukcija dar net neprasidėjo, kritines sąvokas reikia apsupti atsargiu ir kruopščiai padarytu diskursu, nužymėti jų veiksmingumo sąlygas, sritį bei ribas, griežtai nurodyti jų priklausomybę tam mechanizmui, kurį jos leidžia išardyti; ir tuo pat metu reikia nurodyti plyšį, pro kurį galima miglotai įžvelgti dar neįvardytą prašviesėjimą kitoje aptvaros pusėje. Ženklo samprata čia atlieka pavyzdžio vaidmenį. Jau nurodėme,

[1] R. Jakobson, *Bendrosios kalbotyros esė*, pranc. vert. p. 162. Apie šią problemą (apie ženklo sampratos tradiciją ir apie Saussure'o originalų įnašą į šios sampratos raidą) žr. Ortigues, *op. cit.*, p. 54 ir t.

kad ji priklauso metafizikai. Tačiau žinome, kad jau beveik visą šimtmetį ženklo tematika – tai agoniškas darbas tradicijos, siekusios išgelbėti prasmę, tiesą, esatį, būtį ir t. t. nuo reikšmės kaitos. Suabejoję, kaip ką tik padarėme, signifikato ir signifikanto skirtimi, arba ženklo apskritai idėja, tuoj pat turime patikslinti, jog mūsų abejonė nesiremia nei kokia nors esama tiesos instancija, kuri būtų ankstesnė už ženklą, jam išoriška ar už jį aukštesnė, nei įsitikinimu, kad galima panaikinti skirtį. Kaip tik priešingai. Mums nerimą kelia tai, kas ženklo sampratoje – kuri niekada neegzistavo ir nefunkcionavo anapus (esaties) filosofijos istorijos – lieka sistemiškai ir genealogiškai šios istorijos determinuota. Būtent čia dekonstrukcijos samprata ir ypač jos darbas, jos „stilius" savo prigimtimi lieka pasmerktas būti neteisingai suprastas ir nepripažintas.

Signifikanto išorybė – tai rašto apskritai išorybė, ir vėliau mėginsime parodyti, kad iki rašto nėra jokio kalbinio ženklo. Be šios išorybės subyra pati ženklo idėja. Kadangi kartu su ja subyrėtų visas mūsų pasaulis ir visa mūsų kalba, kadangi jos akivaizdumas bei vertė (nors ir būdami iki tam tikro laipsnio išvestiniai) išlieka nesuardomai tvirti, būtų kvaila, remiantis jos priklausomybe tam tikrai epochai, daryti išvadą, kad reikia „pereiti prie ko nors kito" ir atsisakyti ženklo – ir kaip žodžio, ir kaip sąvokos. Idant būtų tinkamai suvoktas tas judesys, kurio kontūrus čia brėžiame, reikės naujai suprasti tokius posakius kaip „epocha", „epochos aptvara", „istorinė genealogija", ir visų pirma apsaugoti juos nuo bet kokio reliatyvizmo.

Taigi šioje epochoje skaitymas ir rašymas[i], ženklų gaminimas ar interpretavimas, tekstas apskritai, kaip ženklų audeklas, apribojami antraeiliu vaidmeniu. Pirmesni už juos – tiesa arba prasmė, kurios jau yra konstituotos logoso stichijos ir tarpsta joje. Net tada, kai daiktas („referentas") nėra netarpiškai susijęs su Dievo kūrėjo logosu, kuriame jis tapo kalbama-mąstoma prasme, signifikatas bet kokiu atveju yra netarpiškai susijęs su logosu apskritai (baigtiniu ar begaliniu) ir tarpiškai susijęs su signifikantu, t. y. su rašto išorybe. Kai atrodo, jog viskas vyksta kitaip, tai dėl to, kad tam tikras metaforos tarpininkavimas prasiskverbė į minėtą ryšį [su logosu] ir pamėgdžiojo netarpiškumą: pavyzdžiui, *Faidre* (278 a)

[i] *l'écriture* – šis žodis prancūzų kalboje reiškia tiek „raštas", tiek „rašymas", ir kaip tik šioje vietoje akivaizdžiai žodis vartojamas veikiau „rašymo" prasme. *L'écriture*, kaip ir daugelis pagrindinių Derrida vartojamų sąvokų, dažniausiai tuo pačiu metu turi ir daiktavardinę, ir veiksmažodinę reikšmę.

tiesos raštas sieloje supriešinamas su blogu raštu (su raštu „tikrąja“ ir įprasta to žodžio prasme, su „jusliniu“ raštu, su raštu „erdvėje“), gamtos knyga supriešinama su Dievo raštu, ypač viduramžiais. Visa, kas šiuose diskursuose funkcionuoja kaip *metafora*, patvirtina logoso privilegiją ir pagrindžia raštui suteiktą „tikrąją“ prasmę[i] – tai ženklas, ženklinantis kokį nors signifikantą, kuris pats ženklina amžiną tiesą, amžinai mąstomą ir sakomą esamo logoso artybėje. Paradoksas, į kurį reikia atkreipti dėmesį, yra toks: tuo būdu prigimtinis ir universalus raštas, protu suvokiamas ir antlaikiškas raštas įvardijamas metaforiškai. Juslinis, baigtinis ir t. t. raštas apibūdinamas kaip raštas tikrąja to žodžio prasme, tad jis apmąstomas kultūros, technikos, dirbtinumo aspektu: tai žmogiška priemonė, atsitiktinai įkūnytos būtybės ar baigtinio [Dievo] kūrinio gudrybė. Be abejo, ši metafora lieka mįslinga ir nurodo į „tikrąją“ rašto kaip pirminės metaforos prasmę. Ši „tikroji“ prasmė tokio samprotavimo šalininkų dar neapmąstyta. Taigi čia galima būtų kalbėti ne apie tikrosios ir perkeltinės prasmės apvertimą, bet apie „tikrosios“ rašto prasmės, kaip paties metaforiškumo, apibrėžimą.

Nuostabiame knygos *Europos literatūra ir lotyniškieji viduramžiai* skyriuje *Knyga kaip simbolis*[ii] E. R. Curtius itin gausiais pavyzdžiais aprašo raidą nuo *Faidro* iki Calderono, kol atsiradus „naujam dėmesiui knygai“ „situacija tapo atvirkštinė“ (pranc. vert., p. 372), (p. 374). Vis dėlto atrodo, kad jog po šia permaina, kad ir kokia svarbi iš tiesų ji būtų, slypi esminis tęstinumas. Kaip Platonas tiesos raštui atrado vietą sieloje, taip ir viduramžiais raštas vis dar suprantamas metaforiškai, t. y. kaip *prigimtinis*, amžinas ir universalus raštas, ženklinamos tiesos sistema, kuriai pripažįstamas kilmingumas. Kaip ir *Faidre*, jam priešinamas tam tikras nupuolęs raštas. Reikėtų parašyti šios metaforos istoriją, kur dieviškas ar prigimtinis raštas nuolat priešinamas su žmogišku ir darbo reikalaujančiu, baigtiniu ir dirbtiniu užrašu. Joje reikėtų griežtai nustatyti čia mūsų surinktų orientyrų nužymėtus etapus, atsekti Dievo knygos (gamtos ar įstatymo, iš tiesų prigimtinio įstatymo) temą su visomis jos atmainomis.

[i] *le sens „propre“* – žodis *propre* prancūzų kalboje daugiareikšmis ir būtent čia jo daugiareikšmiškumas Derrida itin svarbus: „(nuo)savas; švarus, grynas, nesuteptas; kam nors būdingas“.

[ii] E. R. Curtius, „Das Buch als Symbol“, in *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern: 1948, S. 307.

Rabinas Eliezeras pasakė:

> Jei visos jūros būtų rašalo jūros, o visi tvenkiniai apaugę nendrinėmis rašymo lazdelėmis, jei dangus ir žemė būtų pergamentai ir jei visi žmonės užsiimtų rašymo menu – jie neišsemtų Toros, kurią aš pažinau, tuo tarpu pati Tora gali būti išsemta tik tiek, kiek vandens išsemia į jūrą pamirkytas teptuko galiukas[1].

Galilėjus:

> Gamta parašyta matematikos kalba[i].

Descartes'as:

> ...skaityti didžiąją pasaulio knygą...[ii]

Kleantas prigimtinės religijos vardu Hume'o *Dialoguose...*:

> O šioje knygoje, kitaip sakant, gamtoje, slypi didi ir nepaaiškinama paslaptis – tokia, kokios neturi joks svarstymas ar racionalus samprotavimas[iii].

Bonnet:

> Man atrodo, daug filosofiškiau manyti, jog mūsų žemė – tai knyga, kurią didžioji Būtybė davė skaityti protingoms būtybėms, daug tobulesnėms už mus, knyga, kurią skaitydamos tos būtybės išsamiai gilinasi į begalinę nepaprastos Jos išminties bruožų daugybę bei įvairovę.

G. H. von Schubertas:

> Ši kalba, sudaryta iš atvaizdų ir hieroglifų, kuriais Aukščiausioji Išmintis visuomet naudojasi apsireikšdama žmonijai, aptinkama žemesnio lygmens Poezijos kalboje, o dar žemesniu ir netobulesniu būdu ji veikiau panėšėja į metaforišką sapno išraišką nei į budrumo būsenos prozą, – tad galima klausti, ar ši kalba nėra tikroji ir žadinančioji aukščiausių sferų kalba? Jei tik manydami esą prabudę, nesame nugrimzdę į tūkstantmetį miegą ar

[1] Citata iš E. Levino knygos *Sunki laisvė* [*Difficile liberté*], p. 44.

[i] Citata iš Curtius, *op. cit.*, S. 326.

[ii] Citata iš Curtius, *op. cit.*, S. 324.

[iii] D. Hume, *Dialogai apie gamtos religiją* [*Dialogues Concerning Natural Religion*], Oxford, 1935, p. 193.

bent jau į to miego sapnų atgarsį, kur tesuvokiame vos kelis atskirus ir miglotus Dievo kalbos žodžius, panašiai kaip miegantysis suvokia šalia vykstantį pokalbį.[i]

Jaspersas:

Pasaulis yra kito rankraštis, nepasiekiamas visuotiniam skaitymui ir iššifruojamas tiktai egzistencijos.[ii]

Visų pirma, negalima nekreipti dėmesio į tai, kaip skirtingai traktuojama ta pati metafora. Šios metaforos traktuotės istorijoje lemtingiausias lūžis atsiranda tada, kai susiformuoja gamtamokslis ir absoliuti esatis apibrėžiama kaip esatis sau, kaip subjektyvybė. Tai didžiųjų XVII amžiaus racionalizmų metas. Nuo tada nupuolusio ir baigtinio rašto pasmerkimas įgauna kitą pavidalą, kuriuo gyvename iki šiol – tai ne-esatis sau[iii], kuri bus demaskuota. Taip pradeda aiškėti, kodėl „rusoizmas“, kurį aptarsime vėliau, mums tapo pavyzdžiu. Rousseau kartoja Platono judesį, dabar jau remdamasis kitu esaties modeliu: esatimi sau per jausmą, jaučiančiame *cogito*, kuris tuo pat metu nešioja savyje dieviško įstatymo įrašą. Viena vertus, *Esė apie kalbų kilmę* pasmerkiamas *reprezentuojantis*, nupuolęs, antraeilis, įsteigtas raštas, raštas tikrąja ir siaurąja šio žodžio prasme (raštas „susilpnina“ šneką; „spręsti apie genialumą“ iš knygų – reiškia „siekti nutapyti žmogų pagal jo lavoną“ ir t. t.). Raštas įprastine šio žodžio prasme yra negyva raidė, mirties nešėjas. Jis neleidžia gyvenimui laisvai kvėpuoti. Kita vertus, kitu to paties samprotavimo aspektu, garbinamas raštas metaforine šio žodžio prasme, yra prigimtinis, dieviškas ir gyvasis raštas: savo kilmingumu jis prilygsta vertės šaltiniui, sąžinės balsui kaip dieviškajam įstatymui, širdžiai, jausmams ir t. t.

Biblija yra pati didingiausia iš visų knygų... bet vis dėlto tai – knyga... Dievo įstatymo reikia ieškoti anaiptol ne keliuose padrikuose lapuose, o žmogaus širdyje, kurioje malonėjo jį įrašyti Dievo ranka. (*Laiškas Vernes'ui*[iv]).

Jeigu prigimtinis įstatymas būtų įrašytas tik žmogaus prote, jis menkai tegalėtų vadovauti daugumai mūsų poelgių. Tačiau jo nepanaikinamos

[i] G. H. von Schubert, *Sapnų simbolika* [*Die Symbolik des Traumes*], Leipzig: 1862, p. 23-24. Verčiant remtasi originalu, nes prancūziškas vertimas netikslus.

[ii] Citata iš P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris: 1947, p. 45.

[iii] *la non-présence à soi* – apie šį žodį žr. skyrelio *Esė vieta* i vert. paaiškinimą, p. 219.

[iv] *Lettre à Vernes.*

> raidės išraižytos dar ir žmogaus širdyje. Būtent iš ten jis kelia reikalavimus žmogui... (*Karinė padėtis*[i]).

Natūralus raštas yra tiesiogiai susijęs su balsu ir kvėpavimu. Jo prigimtis ne gramatologiška, bet pneumatologiška. Jis yra sakralus, visiškai artimas šventam vidiniam *Tikėjimo išpažinimo*[ii] balsui, girdimam įsigilinus į save – pilnutinei ir tikrai dieviškojo žodžio esačiai mūsų vidiniam jausmui:

> Kuo dažniau įsigilinu į save, tuo dažniau pats su savimi tariuosi ir tuo dažniau skaitau savo sieloje įrašytus žodžius: būk teisingas ir būsi laimingas... Šių taisyklių aš neišvedu iš didžiosios filosofijos principų, bet aptinku jas savo širdies gelmėse, nepanaikinamomis raidėmis įrašytas prigimties.

Galima būtų daug kalbėti apie tai, kad prigimtinė balso ir rašto vienybė yra *preskriptyvi*. Archižodis[iii] – tai raštas, nes jis yra įstatymas. Prigimtinis įstatymas. Pradžios žodis, būdamas artimas esačiai sau, yra suvokiamas kaip kito balsas ir kaip priesakas.

Taigi yra gerasis ir blogasis raštas: gerasis ir prigimtinis raštas – dieviškas įrašas širdyje bei sieloje; iškreiptas ir dirbtinis raštas – technika, į kūno išorybę ištremtas raštas. Tai grynai imanentinė platoniškos schemos atmaina: sielos raštas ir kūno raštas, vidaus raštas ir išorės raštas, sąmonės raštas ir aistrų raštas, panašiai kaip yra sielos balsas ir kūno balsas: „Sąmonė – tai sielos balsas, aistros – tai kūno balsas" (*Tikėjimo išpažinimas*). Kadangi „prigimties balsas", „šventas prigimties balsas" susilieja su dievišku įrašu bei priesaku[iv], reikia nuolatos atsigręžti į jį, jame šnekučiuotis, tarp jo ženklų užmegzti dialogą, su savimi kalbėtis ir sau atsakinėti jo puslapiuose.

> Buvo pasakyta, kad gamta prieš mūsų akis išskleidė visą savo didybę, idant šitaip padovanotų tekstą mūsų pokalbiams... [...] Todėl aš užverčiau visas knygas. Prieš kiekvieno akis yra atverta vienintelė knyga. Tai gamtos knyga. Būtent per šią didžią ir nuostabią knygą aš mokausi tarnauti jos autoriui ir garbinti jį.

[i] *L'état de guerre.*
[ii] *Profession de foi.*
[iii] *l'archi-parole.*
[iv] *l'inscription et la prescription.*

Taigi gerasis raštas visada buvo *suprantamas*. Suprantamas kaip tai, kas turi būti suprasta: gamtos arba prigimtinio dėsnio viduje, sukurtas ar nesukurtas, bet visų pirma mąstomas amžinoje esatyje. Taigi suprastas tam tikros visumos viduje ir įvilktas į tam tikrą tomą ar knygą. Knygos idėja – tai baigtinės ar begalinės signifikanto visumos idėja. Ši signifikanto visuma gali būti tuo, kuo ji yra, t. y. tam tikra visuma tik tokiu atveju, jei iki jos egzistuoja konstituota signifikato visuma, kontroliuojanti jos užrašymą bei ženklus ir dėl savo idealumo nepriklausanti nuo signifikanto visumos. Knygos idėja, nuolatos nurodanti į prigimtinę visumą, visiškai svetima rašto prasmei. Ji yra enciklopedinė teologijos ir logocentrizmo apsauga prieš rašto atliekamą ardymą, prieš aforistinę jo energiją ir, kaip vėliau parodysime, prieš skirtį apskritai. Skirdami tekstą nuo knygos, tvirtiname, kad šiandien visose srityse pasireiškianti knygos destrukcija apnuogina teksto paviršių. Ši būtina prievarta atitinka kitą prievartą, kuri buvo ne mažiau būtina.

Rašytinė būtis[i]

Taigi raminantis akivaizdumas, kuriuo remiantis turėjo susikurti ir vis dar turi gyvuoti Vakarų tradicija, yra toks: signifikato sąranga niekada nėra vienalaikė su signifikanto sąranga, geriausiu atveju ji yra subtiliai (kvėptelėjimo akimirką) atidėta jos pusė ar paralelė. Tad ženklas privalo būti heterogeniškumo vienovė, nes signifikatas (prasmė ar daiktas, noema ar tikrovė) savaime nėra signifikantas, *pėdsakas*: bet kokiu atveju jo prasmė nėra konstituojama per jo santykį su galimu pėdsaku. Formalioji signifikato esmė – tai *esatis*, ir jos artimumo logosui kaip *phōnē* privilegija yra esaties privilegija. Tai neišvengiamas atsakymas, vos tik iškyla klausimas „kas yra ženklas?“, kitaip sakant, vos tik ženklas pajungiamas klausimui apie esmę, apie „ti esti“. Ženklo „formalioji esmė“ gali būti apibrėžta tik remiantis esatimi. Šio atsakymo galima išvengti nebent atmetus pačią klausimo formą ir pradėjus galvoti, kad ženklas ~~yra~~ toks netinkamai įvardytas ~~daiktas~~, kuris vienintelis išvengia pamatinio filosofijos klausimo: „kas yra...?“[1]

[i] *L'être écrit* – galimi versti ir „užrašyta būtis“ ir netgi „būti [buvimas] užrašytam“. Šiame skyrelyje apmąstymai apie būties užrašymą – žodžio „būtis“ rašymą – pamažu pereina į apmąstymus apie pačią rašto „būtį“, apie raštiškumą kaip tokį.

[1] Šią temą mėginame plėtoti kitur (*Balsas ir fenomenas*). [Žr. skyrelio *Programa* 1 išnašą, p. 18].

Čia, radikalizuodamas *interpretacijos, perspektyvos, įvertinimo, skirties* sampratas ir visus „empiristinius" ar nefilosofinius motyvus, kurie per visą Vakarų istoriją nedavė ramybės filosofijai ir kurie turėjo vieną, beje, neišvengiamą trūkumą – jie atsirasdavo filosofijos lauke, – Nietzsche, užuot *paprasčiausiai* (kartu su Hegeliu ir kaip to norėtų Heideggeris) pasilikęs *metafizikoje*[i], smarkiai prisidėjo prie signifikanto išlaisvinimo iš jo priklausomybės nuo logoso arba jo kildinimo iš logoso bei su juo susijusios tiesos ar pirminio signifikato sąvokos, kad ir kaip ji būtų suprantama. Skaitymas, taigi ir raštas, tekstas Nietzschei yra „pirminiai"[1] (vėliau išaiškės, kodėl šį žodį rašome kabutėse) veiksmai tokios prasmės atžvilgiu, kurios jie visų pirma neturi perrašyti ar atskleisti ir kuri dėl to nėra pirmapradėje stichijoje ženklinama tiesa ir logoso esatis, kaip *topos noetos*, dieviškas protas ar apriorinės būtinybės struktūra. Norint išgelbėti Nietzsche nuo haidegeriško tipo interpretacijos, atrodo, visai nereikia stengtis atstatyti ar išaiškinti kokią nors ne tokią naivią „ontologiją", kokias nors gelmines ontologines intuicijas, pasiekiant kažkokią pirmapradę tiesą, visą fundamentalumą, paslėptą po empiristinio ar metafizinio teksto regimybe. Tai būtų visiškas Nietzsches mąstymo kandumo nesupratimas. Priešingai, reikia *apkaltinti* „naivumu" tą pralaužą, kuri negali nužymėti išėjimo už metafizikos ribų, kuri gali radikaliai *kritikuoti* metafiziką tik tam tikru būdu, pagal tam tikrą *teksto* modelį ar stilių naudodamasi teiginiais, kurie, perskaityti filosofinio korpuso viduje (anot Nietsches, blogai perskaityti ar išvis neperskaityti), visada buvo ir visada bus „naivybės", nerišlūs absoliučios priklausomybės [nuo metafizikos] ženklai. Tad galbūt neverta saugoti Nietzsches nuo haidegeriškos interpretacijos, bet, atvirkščiai, reikia visiškai jai jį atiduoti, be jokių išlygų pasirašyti po šia interpretacija; atiduoti *tam tikru būdu* ir iki tokio momento, kai Nietzsches diskurso turinys praras ryšį su keliamu būties klausimu, o jo forma pasirodys esanti absoliučiai svetima šiam

[i] Žr. M. Heideggeris, *F. Nyčės žodis „Dievas mirė"* in *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.

[1] Tuo nenorima tiesiog apverčiant pasakyti, kad signifikantas yra pamatinis ar pirminis. Signifikanto „pirmumas" ar „pirmenybė" būtų nepakenčiamas ir absurdiškas pasakymas, alogiškai suformuluotas toje logikoje, kurią jis, be abejo, pagrįstai siekia sugriauti. Signifikantas niekada nebus teisėtai pirmesnis už signifikatą, antraip jis nebebūtų signifikantas, o „ženklinantis" signifikantas [*le signifiant „signifiant"*] nebeturėtų jokio galimo signifikato. Tad šioje neįmanomoje formuluotėje pasireiškiantis ir joje anaiptol neįsitvirtinantis mąstymas privalo pasisakyti kitokiu būdu: jis tai galės padaryti tik suabejojęs pačia ženklo idėja, „kieno nors ženklo" [*„signe-de"*] idėja, kuri visada bus susijusi su tuo, kas čia kvestionuojama. Taigi kraštutiniu atveju mąstymas galės tai padaryti tik sugriaudamas visas ženklo sąvoką supančias sąvokas (signifikanto ir signifikato, turinio ir išraiškos, ir t. t.).

klausimui, kai pagaliau jo tekstas reikalaus visiškai kitokio tipo skaitymo, daug ištikimesnio jo rašto tipui: Nietzsche *parašė tai*, ką jis parašė. Jis parašė, kad raštas – visų pirma jo paties raštas – nėra pirmapradiškai pajungtas logosui ar tiesai. Jis *tapo* pajungtas epochoje, kurios prasmę mums dar reikės dekonstruoti. Vadinasi, interpretuojant šia kryptimi (tačiau tik šia kryptimi, nes kitaip perskaitytas nyčiškas griovimas lieka dogmatiškas ir, kaip visi perversmai, atsiduria metafizinės struktūros, kurią siekė sunaikinti, nelaisvėje. Šiuo požiūriu ir laikantis tokios *skaitymo tvarkos*, Heideggerio ir Finko įrodymai – nepaneigiami), galima tvirtinti, jog Heideggerio mąstymas ne sudrebina, bet, priešingai, vėl įsteigia logoso ir būties tiesos, kaip „primum signatum", instanciją – tam tikra prasme „transcendentalinį" signifikatą (kaip viduramžiais buvo sakoma, kad transcendentas – *ens, unum, verum, bonum* – yra „primum cognitum"), kurį implikuoja kiekviena kategorija bei kiekviena apibrėžta reikšmė, kiekviena leksika bei sintaksė, taigi kiekvienas kalbinis signifikantas, ir kurio negalima tiesiog sutapatinti nė su vienu iš jų, kurį galima iš anksto suprasti[i] per kiekvieną iš jų, kuris lieka neredukuojamas į jokias epochų suteikiamas apibrėžtis, nors jis jas įgalina, tuo būdu atverdamas logoso istoriją ir pats būdamas tik per logosą, kitaip sakant, *būdamas niekas* iki logoso ir už jo. Būties logosas[ii], „Mąstymas, paklusnus Būties Balsui"[1] yra pirmasis ir paskutinis ženklo, *signans* ir *signatum* skirties šaltinis. Idant signifikato ir signifikanto skirtis kur nors būtų absoliuti ir neredukuojama, reikalingas transcendentalinis signifikatas. Neatsitiktinai būties mąstymas, kaip transcendentalinio signifikato mąstymas, *par excellence* reiškiasi per balsą, t. y. žodinėje kalboje. Balsas – tai, be abejo, vadinamoji sąmonė[iii] – yra *suvokiamas*[iv] arčiausiai „aš" kaip absoliutus signifikanto nusitrynimas: gryna saviveika, neišvengiamai turinti laikinį pavidalą ir anapus „aš" (pasaulyje ar „tikrovėje") nesiskolinanti jokio šalutinio signifikanto, jokios substancijos, kurios išraiška būtų svetima jos pačios

[i] *pré-comprendre.*

[ii] *Le logos* de *l'être* – originale kursyvu išskiriamas kilmininko prielinksnis, taip atkreipiant dėmesį į pasakymo dviprasmiškumą. Šį žodžių junginį galima suprasti ir kaip priklausymo kilmininką – „būčiai priklausantis logosas", „logosas iš būties", ir kaip pažyminio, nusakomąjį kilmininką – „būtiškasis logosas".

[1] [Straipsnio] *Was ist Metaphysik* [*Kas yra metafizika*] „Pabaigos žodis", p. 46 [liet. vert. M. Heideggeris, *op. cit.*, p. 134]. Balso instancija taip pat vyrauja *Gewissen* [sąžinė] analizėje *Sein und Zeit* [*Būtis ir laikas*] (p. 267 ir t.).

[iii] *conscience* – prancūzų kalboje šis žodis reiškia tiek „sąmonė", tiek „sąžinė". Abi reikšmės vienodai galioja šiame kontekste.

[iv] *La voix s'entend* – apie *s'entendre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17.

spontaniškumui. Tai unikali patirtis: signifikatas randasi spontaniškai, iš „aš" vidaus, o kartu, kadangi jis yra sąvoka – idealybės ar visuotinybės stichijoje. Idealybė sudaro šios išraiškos substancijos nepasaulišką pobūdį. Ši signifikanto nusitrynimo balse patirtis nėra kokia nors iliuzija tarp kitų iliuzijų, mat ji yra pačios tiesos idėjos sąlyga, tačiau vėliau parodysime, kokiu būdu ji apsigauna. Šis apsigavimas – tai tiesos istorija, ir jis ne taip greitai išsklaidomas. Tokios patirties ribose žodis išgyvenamas kaip elementari ir neišskaidoma signifikato ir balso, sąvokos ir skaidrios išraiškos substancijos vienovė. Tokios patirties didžiausias grynumas, o kartu jos galimybės sąlyga suprantami kaip „būties" patirtis. Žodis „būtis" ar bent jau žodžiai, skirtingose kalbose žymintys būties prasmę, kartu su keliais kitais esąs „pirmapradis žodis" (*Urwort*)[1], transcendentalinis žodis, visiems kitiems žodžiams užtikrinantis buvimo žodžiu galimybę. Kiekvienoje kalboje šis žodis esą suprantamas iš anksto – tai *Sein und Zeit* įžanga – ir tiktai šis išankstinis supratimas leidžiąs iškelti klausimą apie būties apskritai prasmę anapus visų sritinių ontologijų ir visos metafizikos: klausimą, kuriuo prasideda filosofija (pvz., *Sofiste*[i]) ir kurį ji atranda, klausimą, kurį kartoja Heideggeris, pajungdamas jam metafizikos istoriją. Be abejo, būties prasmė nėra nei žodis „būtis", nei būties sąvoka – Heideggeris be paliovos tai primena. Tačiau, kadangi anapus kalbos apskritai bei žodinės kalbos ši prasmė yra niekas, tai ji yra susijusi jei ne su vienu ar kitu žodžiu, viena ar kita kalbine sistema (*concesso non dato*[ii]), tai bent jau su žodžio apskritai galimybe. Ir su jo neredukuojamu paprastumu. Taigi galima būtų manyti, kad nelieka nieko kita, kaip tik pasirinkti vieną iš dviejų galimybių. 1) Ar šiuolaikinė kalbotyra, t. y. reikšmės mokslas, suskaldantis žodžio vienovę ir atmetantis tariamą jo neredukuojamumą, dar turi ką bendra su „kalba"? Heideggeris veikiausiai tuo abejotų. 2) Ar, priešingai, visa, kas taip giliai apmąstoma kaip būties mąstymas ar būties klausimas, neslypi senojoje žodžio kalbotyroje, kuri čia naudojama to nesuvokiant? Nesuvokiant, kadangi tokia kalbotyra, kad ir kokia spontaniška ar sistemiška būtų, visada privalėjo turėti tas pačias prielaidas, kaip ir metafizika. Jos abi veikia toje pačioje dirvoje.

Savaime aišku, alternatyva negali būti tokia paprasta.

[1] Žr. [M. Heidegger] *Das Wesen der Sprache* [*Kalbos esmė*] ir *Das Wort* [*Žodis*] knygoje *Unterwegs zur Sprache* [*Pakeliui į kalbą*] (1959).

[i] Turimas omenyje Platono dialogas.

[ii] „sutikimas, leidimas neduotas" (lot.).

Iš tiesų, viena vertus, jeigu šiuolaikinė kalbotyra lieka visiškai uždaryta klasikinių sąvokų sistemoje, ypač jeigu ji naiviai vartoja žodį *būtis* ir visa, ką jis suponuoja, tuomet tai, kas šioje kalbotyroje dekonstruoja žodžio apskritai vienovę, nebegali būti apibrėžta pagal haidegeriškų klausimų modelį, nuo *Sein und Zeit* pradžios galingai funkcionuojantį kaip ontikos mokslas ar sritinė ontologija. Kadangi būties klausimas neišskiriamai susijęs su žodžio *būti* išankstiniu supratimu (anaiptol juo neapsiribodamas), tai šio žodžio konstituotą vienovę dekonstruojanti kalbotyra faktiškai ar iš principo nebeturėtų laukti, kol bus iškeltas būties klausimas, idant būtų apibrėžtas kalbotyros laukas ir jos priklausomybės laipsnis.

Kalbotyros laukas ne tik nebėra tiesiog ontinis laukas, bet ir jį atitinkančios ontologijos ribos nebėra sritinės ribos. Ir tai, ką čia sakome apie kalbotyrą ar bent jau apie tam tikrą darbą, kurį galima atlikti joje ar jos dėka – ar viso to negalime pasakyti apie kiekvieną tyrinėjimą, *kuris tik* imtų ardyti *būtent* pamatinius ontologijos, būties žodžius-sąvokas? O už kalbotyros ribų ši pralauža šiandien, atrodo, turi daugiausia galimybių plėstis būtent psichoanalizės tyrinėjimuose.

Griežtai apribotoje tokios pralaužos erdvėje šių „mokslų"[i] jau *nebevaldo* transcendentalinės fenomenologijos ar pamatinės ontologijos klausimai. Tad laikantis *Sein und Zeit* įvestos klausimų tvarkos ir radikalizuojant Husserlio fenomenologijos klausimus, galbūt galima sakyti, jog ši pralauža atsiranda ne pačiame moksle, jog tai, kas tuo būdu, atrodo, randasi kokiame nors ontiniame lauke ar kokioje nors sritinėje ontologijoje, jiems teisėtai nepriklauso, bet iš karto nurodo į patį būties klausimą.

Mat, kita vertus, metafizikai Heideggeris iškelia būtent *klausimą* apie būtį. O kartu su juo – klausimą apie tiesą, prasmę, logosą. Nesibaigiantis šio klausimo apmąstymas nesugrąžina tikrumo. Priešingai, šis apmąstymas ištraukia tikrumą iš jo paties gelmės, o tai, kalbant apie būties prasmę, yra daug sunkiau, nei dažnai manoma. Kvestionuodamas visa, kas yra iki bet kokio būties apibrėžimo, sudrebindamas ontoteologijos patikimumą, toks apmąstymas, kaip ir naujausia kalbotyra, prisideda prie būties prasmės vienybės, t. y. galiausiai prie žodžio vienybės suirimo.

Antai užsiminęs apie „būties balsą", Heideggeris primena, kad jis yra tylus, nebylus, begarsis, bežodis, pirmapradiškai *a-foniškas* (*die Gewähr*

[i] Turima omenyje kalbotyra, psichoanalizė ar bet koks kitas „griežtas tyrimas", ardantis pamatines ontologines sąvokas.

der lautlosen Stimme verborgener Quellen...). Šaltinių balsas – negirdimas. Pertrūkis tarp pirmapradės būties prasmės ir žodžio, tarp prasmės ir balso, tarp „būties balso“ ir „*phōnē*“, tarp „būties kreipimosi“ ir artikuliuoto garso. Toks pertrūkis, kuris vienu metu patvirtina pamatinę metaforą ir ja suabejoja, apnuogindamas metaforinį neatitikimą, puikiai perteikia haidegeriškos situacijos dviprasmiškumą esaties metafizikos ir logocentrizmo atžvilgiu. Pertrūkis priklauso šiai metafizikai ir kartu ją peržengia. Tačiau neįmanoma jo padalyti perpus. Kartais pats peržengimo judesys jį sulaiko šiapus ribos. Priešingai tam, ką tvirtinome iki šiol, reikėtų priminti, kad Heideggeriui būties prasmė niekada nėra paprastai ir griežtai sakant „signifikatas“. Neatsitiktinai šis terminas nebuvo pavartotas: tai reiškia, kad būtis išvengia ženklo judesio, – teiginys, kuris lygiai gerai gali būti suprastas ir kaip klasikinės tradicijos pakartojimas, ir kaip nepasitikėjimas metafizine ar technine reikšmės teorija. Kita vertus, būties prasmė pažodžiui nėra nei „pirminė“, nei „pamatinė“, nei „transcendentali“, kaip ji suprantama scholastiška, kantiška ar huserliška prasme. Buvinio kategorijas „transcenduojančios“[i] būties išlaisvinimas, pamatinės ontologijos atvėrimas tėra tik būtini, bet laikini momentai. Su knyga *Metafizikos įvadas* Heideggeris atsisako ontologijos sąvokos ir projekto[1]. Neišvengiama, pirmapradiška ir neredukuojama būties prasmės paslėptis, jos užtemimas pačioje esaties išsklaidoje, šis pasitraukimas, be kurio netgi nebūtų būties istorijos, kuri nuo pradžios iki pabaigos buvo *istorija* ir *būties* istorija, atkaklus Heideggerio tvirtinimas, kad būtis randasi kaip istorija tik per logosą ir anapus jo yra niekas, būties ir buvinio skirtis, – visa tai aiškiai parodo, kad iš esmės niekas neišvengia signifikanto judesio ir kad galiausiai signifikato ir signifikanto skirtis *yra niekas*. Jei šis peržengimo[ii] teiginys nebus įtrauktas į įspėjantį diskursą, jis gali suformuluoti patį atsitraukimą[iii]. Taigi reikia *pereiti* būties klausimą – tokį, kokį vienintelis Heideggeris iškėlė ontoteologijai ir anapus jos – idant būtų pasiektas ir tiksliai apibrėžtas griežtas šios keistos neskirties mąstymas. Kartais Heideggeris primena, kad „būtis“ – tokia, kokią ją Vakarų kalbotyroje ir filosofijoje apibrėžia pagal visuotines sintaksines bei leksikologines formas – nėra pirminis ir absoliučiai neredukuojamas signifikatas, kad ji dar yra įsi-

[i] Čia transcendavimą reikėtų suprasti etimologine to žodžio prasme – kaip peržengimą. Kitaip sakant, būčiai netinka jokios buvinio kategorijos, ji visas jas „peržengia“.

[1] Pranc. vert. G. Kahn, p. 50 [M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953].

[ii] *transgression.*

[iii] *régression.*

šaknijusi kalbų sistemoje ir istoriškai determinuotoje „reikštyje“[i], nors jai ir suteikta keista galios atskleisti ir paslėpti privilegija. Heideggeris tai primena ypač tada, kai kviečia apmąstyti „esamojo laiko vienaskaitos trečiojo asmens“ ir „bendraties“ „privilegiją“. Vakarų metafizika, kaip būties prasmės apribojimas esaties lauku, randasi kaip vienos kalbinės formos viešpatavimas[1]. Klausti apie šio viešpatavimo kilmę – reiškia ne

[i] *signifiance* – retai vartojamas žodis (dažniau vartojama jo priešybė *insignifiance* – „nereikšmingumas, tuštumas, neesmingumas, bereikšmiškumas“). Plačiau imtas vartoti XX a. II pusės filosofijoje bei literatūros teorijoje (E. Levinas, J. Kristeva, R. Barthes'as). Pagal savo priešybę (*insignifiance*) šis žodis gali būti verčiamas kaip „reikšmingumas“ arba „reikšmiškumas“. Tačiau šio vertimo varianto atsisakyta, mat *signifiance* reiškia ne savybę, ne kokį nors „turinį“, bet procesą, vyksmą. Dėl to kai kuriose vietose (toliau) jis bus verčiamas kaip „įreikšminimas“ (t. y. „reikšmės suteikimo aktas“), o kitur, kur kalbama apie savaiminį, o ne kieno nors atliekamą veiksmą (kaip implikuoja „įreikšminimas“), bus verčiama „reikštis“. Šis naujadaras (plg. *signifier* – „reikšti, turėti reikšmę“) sudarytas remiantis tam tikra analogija su tokios pačios darybos žodžiu *différence* („skirtis“). Kristeva taip apibūdina *signifiance*: „Reikšties sąvoka mes vadiname šį skyrimo, sluoksniavimo ir priešpriešinimo darbą, kuris praktikuojamas kalboje ir kalbančiojo subjekto linijoje išdėsto reikšminę, komunikatyvinę bei gramatiškai struktūruotą grandinę.“ (J. Kristeva, *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris: *Seuil*, 1978, p. 11). Savo knygoje *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas rašo: „Reikšmė [*signification*], sakymas – mano ekspresyvumas, manoji ženklo reikštis [*signifiance de signe*], manasis veiksmažodžio veiksmažodiškumas – negali būti suprastas kaip būties modalumas: nesuinteresuotumas suskliaudžia esmę“ (p. 29). Nepaisant daugelio esminių minėtų autorių mąstymo bei apmąstymo objektų skirtumų, jų tekstuose vartojama *signifiance* sąvoka dažniausiai priešpriešinama reikšmės sąvokai, kuri neatsiejama nuo ženklo, kuri konstituojasi per opozicijas ir kuri komunikuojama kaip interpretacijos (iškodavimo) reikalaujanti užkoduota informacija. Tuo tarpu *signifiance* siejama vien su jusliniu (signifikanto) planu ir komunikacijos akte veikia tiesiogiai be ženklų tarpininkavimo. Tai gryna reikšmės išstata nieko neperduodant, neperteikiant jokio iškodavimo reikalaujančio turinio.
Prancūziškame Heideggerio vertime šiuo žodžiu verčiamas vokiškas žodis *Bedeutsamkeit*. Pats Heideggeris taip jį apibrėžia: „Štai-būtis turi sau suteikti savo pačios galios-būti supratimą. Ji pati sau suteikia ryšio su savo galia-būti reikšmę. *Reikštimi* mes vadiname šio ryšio visumą, t. y. visa tai, kas priklauso visybės struktūrai, kurios dėka *štai-būtis* apskritai gali sau suteikti kokio nors dalyko supratimą arba savo galios-būti reikšmę. Reikštis yra struktūra to, ką mes vadiname pasauliu griežta to žodžio ontologine prasme.“ (M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (Cours 1923–1944)*, Paris: Gallimard, 1985, p. 355. M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 24, II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, Frankfurt am Mein: V. Klostermann, S. 419).

[1] *Metafizikos įvadas* (1935), pranc. vert., p. 103: „Visa tai nukreipia link to dalyko, su kuriuo susidūrėme pirmajame mūsų bandyme apibūdinti graikų būties patirtį ir jos interpretaciją. Įdėmus įprastinio bendraties aiškinimo tyrimas rodo, kad žodis „būtis“ savo prasmę gauna iš supratimą valdančio vieningo ir apibrėžto akiračio. Apibendrinkime: veiksmažodinį daiktavardį „būtis“ mes suprantame remdamiesi bendratimi, savo ruožtu nurodančia į „esti“ [*est* – verčiant pasirinkta senesnė atematinė veiksmažodžio „būti“ forma „esti“, – vert. past.], ir įvairiomis mūsų pateiktomis bendraties formomis. Apibrėžta ir ypatinga veiksmažodžio forma „esti“, *esamojo laiko vienaskaitos trečias asmuo*, čia turi privilegiją. Žodį „būtis“ mes suprantame ne pagal „tu esi“, „jūs esate“, „aš esu“ ar „jie būtų“, nors jos taip pat, kaip ir „esti“, sudaro veiksmažodžio „būti“ formas. Tarsi beveik nebūtų jokios kitos galimybės, nenoromis esame priversti bendratį „būti“ aiškinti remdamiesi „esti“. Vadinasi, „būtis“ turi mūsų nurodytą reikšmę, primenančią graikišką būties esmės supratimą, ir jai būdingas apibrėžtumas, kuris nėra mums nukritęs iš kažin kur, bet kuris jau nuo seno valdo mūsų atsirandančią

hipostazuoti transcendentalinį signifikatą, bet iškelti klausimą apie tai, kas konstituoja mūsų istoriją, ir apie tai, kas sukūrė patį transcendentališkumą. Dėl tos pačios priežasties Heideggeris taip pat primena apie tai knygoje *Zur Seinsfrage*[i], kai žodį „būtis" leidžia skaityti tik perbrauktą kryžmai (*kreuzweise Durchstreichung*). Nors šis kryžminis perbraukimas nėra „tiesiog negatyvus ženklas" (p. 31). Šis perbraukimas – tai paskutinis epochos raštas. Po šiais ženklais nutrinama, nors lieka įskaitoma, transcendentalinio signifikato esatis. Nutrinama, nors lieka įskaitoma, sunaikinama, nors lieka matoma pati ženklo idėja. Šis paskutinis raštas kartu yra pirmasis raštas tiek, kiek jis at-riboja[ii] ontoteologiją, esaties metafiziką ir logocentrizmą.

Pripažinti – ne šiapus haidegeriškų kelių, bet jų akiratyje ir vis dar sekant jais – kad būties prasmė nėra koks nors transcendentalinis ar transepochinis signifikatas (net jeigu jis visuomet buvo paslėptas epochoje), bet visiškai *negirdėta* prasme ji iš karto yra apibrėžtas ženklinantis pėdsakas, – tai reiškia tvirtinti, jog lemiamoje ontinės-ontologinės skirties sampratoje *ne viskas turi būti mąstoma iš karto*: tam tikra prasme pirmapradiškai buvinys ir būtis, ontiškumas ir ontologiškumas, „ontiko-ontologiškumas" būtų *išvestiniai* skirties atžvilgiu; taip pat atsižvelgiant į tai, ką toliau vadinsime *skirsmu* – ekonomine sąvoka, reiškiančia skyrimo-uždelsimo gaminimą[iii]. Ontinė-ontologinė-skirtis ir jos pagrindas (*Grund*), glūdintis „*Dasein'o*[iv] transcendencijoje" (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16), nebūtų absoliučiai pirmapradžiai. Trumpai tariant, skirsmas būtų „pirmapradiškesnis", tačiau jo jau nebebūtų galima įvardyti kaip „pradžios" ar „pagrindo" – sąvokomis, esmingai priklausančiomis ontoteologijos istorijai, t. y. sistemai, funkcionuojančiai kaip skirties nutrynimas. Vis dėlto adekvačiausiai skirtis gali būti mąstoma tik su viena sąlyga: pirmiau

[*proventuel*] štai-būtį. Mūsų svarstymai apie tai, kaip apibrėžiama žodžio „būtis" reikšmė, iš karto aiškiai tampa tuo, kuo jie yra – mūsų slaptos kilmės [*pro-venance*] pradžios apmąstymais." Be abejo, reikėtų cituoti visą analizę, kurioje prieinama tokia išvada.

[i] *Būties klausimo link* (vok).

[ii] *dé-limite* – „atriboti, nubrėžti ribas; apibrėžti, duoti apibrėžimą".

[iii] *différance... la production du différer, au double sens de ce mot* – *différer* turi dvi pagrindines reikšmes: 1) skirti (iš čia „skirtis" – *différence*); 2) „uždelsti, užlaikyti, atidėti". Jos abi vienodai svarbios autoriui. *Différance* – tai Derrida sugalvotas naujadaras. Prancūzų kalboje esama tik žodžio *différence*. Derrida įveda naują žodį, kuris nuo įprasto žodžio skiriasi tik rašytiniame tekste (tariant balsu skirtumas išnyksta, nes abiejų žodžių tarimas vienodas). Abu žodžiai reiškia procesualumą, tik *différance* yra tarsi „pirmapradiškesnis", jis esąs bet kokio *différence* (skirtumo, skirties) „kilmė", „šaltinis", nors šie žodžiai gali būti vartojami tik kabutėse, kadangi raštas iš principo paneigia bet kokį pradžios ir kilmės klausimą kaip metafizinį klausimą.

[iv] štai-būtis (vok.).

ji apibrėžiama kaip ontinė-ontologinė, o paskui tas apibrėžimas perbraukiamas. Būtinybė pereiti šį perbrauktą apibrėžimą, šios *rašto gudrybės* būtinybė – neredukuojama. Tai santūrus ir sunkus mąstymas, kuris per tiek nepastebimų tarpininkavimų turėtų išlaikyti visą mūsų klausimo svorį, klausimo, kurį kol kas dar vadiname *istorišku*. Būtent šio klausimo dėka vėliau galėsime pamėginti susieti skirsmą ir raštą.

Šiems mąstymams (šiuo atveju – Nietzsches ir Heideggerio mąstymui) būdingas svyravimas nereiškia kokio nors „nerišlumo“: tai visiems pohėgeliškiems mėginimams ir šiam perėjimui nuo vienos epochos prie kitos būdingas svyravimas. Dekonstravimo veiksmai išjudina struktūras ne iš išorės. Jie galimi ir veiksmingi, jų smūgiai taiklūs tik tada, kai užvaldo struktūras iš vidaus. Jie užvaldo jas iš vidaus *tam tikru būdu*, nes visada esama viduje ir tuo labiau kai apie tai net neįtariama. Neišvengiamai veikdama iš vidaus, perimdama iš senos struktūros visus strateginius bei ekonominius ardomosios veiklos išteklius, perimdama juos struktūriškai, t. y. negalėdama jų išskaidyti į elementus bei atomus, dekonstravimo veikla visada taip įsitraukia į darbą, kad yra jo užvaldoma. Būtent į tai skubiai atkreipia dėmesį tas, kuris pradėjo dekonstravimo darbą kitoje tos pačios struktūros vietoje. Šiandien tai labiausiai paplitusi veikla ir reikia sugebėti suformuluoti jos taisykles.

Jau Hegelis buvo įtrauktas į šį žaidimą. *Viena vertus*, jis, be abejo, *reziumavo* logoso filosofijos visumą. Ontologiją jis apibrėžė kaip absoliučią logiką; surinko visa tai, kas atriboja būtį kaip esatį; esačiai priskyrė paruzijos[i], begalinės subjektyvybės artumo sau eschatologiją. Dėl tų pačių priežasčių jis turėjo sumenkinti raštą ir paversti jį priklausomu. Kritikuodamas Leibnizo ženklų teoriją – intelekto formalizmą ir matematinę simboliką – jis daro tą patį judesį: demaskuoja logoso būtį-už-savęs juslinėje ar intelektinėje abstrakcijoje. Raštas yra savimarša, suišorinimas – tai į vidujybę įtraukiančios atminties (*Erinnerung*), atveriančios dvasios istoriją, priešybė. Būtent apie tai kalbėjo *Faidras*: raštas kartu yra ir mnemotechnika, ir užmaršties galia. Natūralu, kad Hegelio rašto kritika liaujasi, kai jis ima kalbėti apie raidyną. Raidynas, kaip fonetinis raštas, yra vergiškesnis, nepakenčiamesnis, antraeiliškesnis („Raidinis raštas išreiškia *garsus*, kurie patys jau yra ženklai. Taigi raidinį raštą sudaro ženklų ženklai („aus Zeichen der Zeichen“, *Enciklopedija*, § 459)[ii],

[i] *parousia* (gr.) – antrasis Kristaus atėjimas, apsireiškimas, taigi būties išsipildymas ir pasaulio pabaiga.

[ii] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main: 1970, p. 273–276.

bet kartu fonetinis raštas yra ir geriausias raštas, dvasios raštas: jo nusitrynimas skambant balsui, sugebėjimas išlaikyti pagarbą garsinių signifikantų idealiai vidujybei, sublimuoti erdvę ir vaizdą, – visa tai raštą paverčia istorijos raštu, t. y. su savimi per savo diskursą ir savo kultūrą susisiejančios begalinės dvasios raštu:

> Iš to seka, kad mokymasis skaityti ar rašyti raidiniu raštu turi būti laikomas nepakankamai įvertinta begaline kultūros priemone (*unendliches Bildungsmittel*), nes tuo būdu toldama nuo jusliškumo konkretybės, dvasia atkreipia dėmesį į formalesnį momentą – garsinį žodį bei abstrakčius jo elementus – ir iš esmės prisideda prie subjekto vidujybės pamato pagrindimo bei išgryninimo.

Šia prasme raidinis raštas yra *Aufhebung*[i] kitų raštų, ypač hieroglifų rašto ir Leibnizo ženklų teorijos, kurie prieš tai vienu ir tuo pačiu užmoju [Hegelio] buvo sukritikuoti. (*Aufhebung* sąvoka daugiau ar mažiau slapta viešpatauja beveik visose rašto istorijose net ir šiandien. Tai istorijos ir teologijos sąvoka tikrąja to žodžio prasme).

Iš tiesų Hegelis tęsia:

> Įgytas įprotis vėliau panaikina ir raidinio rašto specifiką, kuris suinteresuotai žiūrai pasirodo kaip aplinkkelis (*Umweg*) per klausą vaizdinių link, raidinį raštą jis mums paverčia hieroglifų raštu, todėl juo naudojantis mums nereikia turėti sąmonėje garsų tarpininkavimo.

Kaip tik dėl to Hegelis savo ruožtu tęsia iš Leibnizo perimtą pagiriamąjį žodį nefonetiniam raštui. Anot Leibnizo, šiuo raštu gali naudotis kurtieji ir nebyliai. Hegelis:

> Negana to, kad dėl praktikos, šį raidinį raštą transformuojančios į hieroglifus, *išlieka* [kursyvas mūsų] tokio veiksmo metu įgytas sugebėjimas abstrahuoti, hieroglifų skaitymas be to dar pats savaime yra kurčias skaitymas ir nebylus rašymas (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*). Ir tai, kas girdima arba laikiška, ir tai, kas regima arba erdviška, turi savus pagrindus ir visų pirma turi vienodą vertę. Tačiau raidinis raštas turi vienintelį pagrindą: dėl tam tikro nustatyto santykio regima kalba su garsine kalba yra susijusi tik kaip ženklas. Protas netarpiškai ir besąlygiškai išreiškia save kalbėdamas. (*ibid.*)

[i] „įveika, panaikinimas, atšaukimas; išsaugojimas" (vok.). Hegelio filosofijoje šis žodis turi paradoksalią reikšmę ir žymi tokį panaikinimą, kuriuo dalykas ne visiškai sunaikinamas, bet išsaugojamas jį suspendavus, suskliaudus.

Tai, ką savo nefonetiniu aspektu išduoda pats raštas, yra gyvenimas. Raštas kelia grėsmę tiek kvėpavimui, tiek dvasiai, tiek istorijai, kaip dvasios santykiui su savimi. Raštas yra jų pabaiga, baigtinumas, paralyžius. Nutraukdamas kvėpavimą, sterilizuodamas ar sustingdydamas dvasinę kūrybą raidžių pasikartojimu, komentaru ar *egzegeze*, apribotas siauros aplinkos ir skirtas mažumai, raštas yra mirties ir skirties pradas būties tapsme. Raštas šnekai yra tas pats, kas Kinija Europai:

> Tik kinų dvasinės kultūros egzegetizmui[1] tinka šios tautos hieroglifų raštas. Be to, šio tipo raštas yra dalis, skirta pačiam siauriausiam visuomenės sluoksniui, valdančiam išskirtinę dvasinės kultūros sritį [...] Hieroglifų raštas reikalautų tokios pat egzegetinės filosofijos, kokia yra visa kinų kultūra (*ibid*).

Nefonetinis aspektas kelia grėsmę dvasios istorijai ir gyvenimui kaip esačiai sau per kvėpavimą todėl, kad jis kelia grėsmę substancialumui – kitam, metafiziniam esaties, *ousia*[i] įvardijimui. Visų pirma – daiktavardine forma išreikštam substancialumui. Nefonetinis raštas suskaldo daiktavardį. Jis aprašo santykius, o ne pavadinimus. Daiktavardis ir žodis – šie kvėpavimo ir sąvokos vienetai – nusitrina gryname rašte. Šiuo požiūriu Leibnizas kelia nerimą, nelyginant kinietis Europoje:

> Ši situacija – analitinis vaizdinių užrašymas hieroglifų rašte, taip žavėjęs Leibnizą, kad šis neteisingai teikė pirmenybę hieroglifams, o ne raidiniam raštui – veikiau prieštarauja pamatiniam kalbos apskritai reikalavimui, t. y. daiktavardžiui... „...bet kokia skirtis (*Abweichung*[ii]) analizėje turėtų sukurti kitą užrašyto daiktavardžio formą."

Absoliutaus žinojimo akiratis – tai rašto nutrynimas per logosą, pėdsako susigrąžinimas per paruziją, skirties pakartotinas įsisavinimas, išsipildymas to, ką kitur[2] pavadinome *savasties metafizika*[iii].

[1] *dem Statarischen* – sen. vokiečių k. žodis, kurį iki šiol buvo mėginama versti kaip „nejudrus", „statiškas" (žr. Gibelin [J.] [*Leçons sur la philosophie de la religion* [*Paskaitos apie religijos filosofiją*], Paris: 1959] p. 255–257).

[i] esmė (gr.).

[ii] nukrypimas (vok.).

[2] Straipsnyje *Įkvėpta šneka* [*La parole soufflée*] knygoje *Raštas ir skirtis* [*L'écriture et la différence*], Seuil: 1967.

[iii] *la métaphysique du propre* – apie *propre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

Vis dėlto viskas, ką Hegelis mąstė šiame akiratyje, t. y. viskas, išskyrus eschatologiją, gali būti iš naujo perskaityta kaip rašto apmąstymas. *Taip pat ir* Hegelis yra neredukuojamos skirties mąstytojas. Jis reabilitavo mąstymą kaip ženklus *gaminančią atmintį*. Ir jis, kaip mėginsime parodyti kitur, naujai įvedė esminę rašytinio pėdsako būtinybę filosofiniame, kitaip sakant, sokratiškajame diskurse, kuris visada manė galįs apsieiti be jo: tai paskutinis knygos filosofas ir pirmasis rašto mąstytojas.

II SKYRIUS. KALBOTYRA IR GRAMATOLOGIJA

Raštas yra ne kas kita kaip šnekos reprezentacija; keista, kad labiau rūpinamasi apibrėžti atvaizdą, o ne objektą.

J.-J. Rousseau, *Neišleistos esė apie kalbas fragmentas*

Rašto sąvoka turėtų apibrėžti mokslo lauką. Bet ar mokslininkai gali jį nustatyti nepaisydami visų išankstinių istorinių-metafizinių apibrėžčių, kurias ką tik itin glaustai išdėstėme? Ką visų pirma galėtų reikšti rašto mokslas, jei pripažįstama:

1) kad pati mokslo idėja gimė tam tikroje rašto epochoje;

2) kad ji buvo apmąstyta ir suformuluota kaip užduotis, idėja, projektas tokia kalba, kuri implikuoja tam tikrą struktūriškai ir vertybiškai apibrėžtų šnekos ir rašto santykių tipą;

3) kad dėl to ji visų pirma buvo susijusi su fonetinio rašto, vertinamo kaip bet kokio rašto *telos*, samprata bei nuotykiu, nors tai, kas nuolat buvo pavyzdinis moksliškumo modelis – matematika – be paliovos tolo nuo fonetinio rašto;

4) kad siauresnė *rašto bendrojo mokslo* idėja visai neatsitiktinai gimė tam tikroje pasaulinės istorijos epochoje (maždaug XVIII amžiuje) ir tam tikroje apibrėžtoje santykio tarp „gyvos" šnekos ir užrašymo sistemoje;

5) kad raštas nėra vien pagalbinė mokslo priemonė (ir galimas jo objektas), bet pirmiausia (konkrečiai apie tai primena Husserlis savo knygoje *Geometrijos kilmė*) idealių objektų, taigi ir mokslinio objektyvumo, galimybės sąlyga. Iš pradžių raštas yra *epistēmē* sąlyga ir tik po to – *epistēmē* objektas.

6) kad pats istoriškumas yra susijęs su rašto galimybe: su rašto apskritai galimybe, nepriklausomai nuo visų paskirų rašto formų, į kurias atsižvelgiant buvo kalbama apie tautas, neturinčias rašto ir istorijos. Raštas tampa istorijos – istorijos mokslo – objektu tik po to, kai jis atveria istorijos – istorinio tapsmo – lauką. Ir pirmoji (vokiškai sakytume *Historie*) suponuoja antrąją (*Geschichte*).

Taigi, ieškodamas savo objekto, rašto mokslas turėtų eiti prie moksliškumo šaknų. Rašto istorija turėtų atsigręžti į istoriškumo kilmę. Mokslas apie mokslo galimybę? Mokslo, kuris turėtų nebe *loginę*, bet *gramatinę* formą, mokslas? Istorijos galimybės istorija, kuri nebebūtų nei archeologija, nei istorijos filosofija ar filosofijos istorija?

Pozityvūs ir klasikiniai rašto mokslai gali tik užgniaužti tokio pobūdžio klausimus. Iki tam tikros ribos ši represija netgi būtina pozityvių tyrimų pažangai. Nors ji dar priklauso filosofuojančios logikos sričiai, ontofenomenologinis klausimas apie esmę, t. y. apie rašto kilmę, pats vienas gali tik paralyžiuoti ar sterilizuoti istorinį ir tipologinį *faktų* tyrimą.

Taigi mes neketiname šio preliminaraus klausimo, šio griežto, būtino ir tam tikra prasme paprasto klausimo apie principus matuoti galia bei veiksmingumu tų pozityvių tyrimų, kuriuose šiandien turime galimybę dalyvauti. Dar niekada raštų genezė bei sistema nesulaukė tokių gilių, plačių ir patikimų tyrinėjimų. Ir juolab neketiname klausimo svorio lyginti su atradimų svoriu, nes klausimai – nepasveriami. O jeigu klausimą vis dėlto kiek nors galima pasverti, tai galbūt dėl to, kad jo nuslopinimas realiai paveikia patį tyrimų turinį, kurie šiuo atveju visada susitelkia vien ties apibrėžimo ir pradžios problemomis.

Gramatologas, dar labiau nei bet kuris kitas negali išvengti klausimo apie savo objekto esmę, keliamo kaip kilmės klausimas: „Kas yra raštas?" reiškia „kur ir kada prasideda raštas?" Paprastai atsakymai ateina labai greitai. Jie formuluojami pasitelkiant nekritiškas sampratas ir savaime suprantamomis laikomas akivaizdybes. Šie atsakymai kaskart apsupami raštų tipologija ir jų tapsmo perspektyva. Visi rašto istoriją nagrinėjantys veikalai sudaryti pagal tą pačią formą: keliuose puslapiuose pateikta filosofinio bei teleologinio pobūdžio klasifikacija išsprendžiamos visos kritinės problemos ir tuoj pat pereinama prie faktų dėstymo. Teorinio rekonstrukcijų trapumo ir istorinės, archeologinės, etnologinės, filologinės informacijos turtingumo kontrastas.

Rašto kilmė, kalbos[i] kilmė – sunku atskirti šiuodu klausimus. Tačiau gramatologai, kurie pagal išsilavinimą paprastai būna istorikai, epigra-

[i] *le langage* – žr. skyriaus *Knygos pabaiga ir rašto pradžia* i vert. paaiškinimą, p. 15.

fistai, archeologai, retai kada sieja savo tyrimus su šiuolaikiniu kalbos mokslu. Tai stebina, juolab kad uoliai ir atkakliai visiems pritariant, tarp „humanitarinių mokslų“ kalbotyra laikoma moksliškumo pavyzdžiu.

Taigi ar gramatologija gali teisėtai laukti iš kalbotyros esminės pagalbos, kurios ji faktiškai beveik niekada neieškojo? O gal priešingai, pačiame procese, per kurį kalbotyra susiformavo kaip mokslas, galima aptikti realiai veikiančią metafizinę prielaidą apie šnekos ir rašto santykius? Ar ši prielaida nebus kliūtis, konstituojant tam tikrą bendrąjį rašto mokslą? Ar šios prielaidos atmetimas nesujauks to lauko, kuriame ramiai įsikūrė kalbos mokslas? Ar tai bus į gera, ar į bloga? Ar tai skatins aklumą, ar produktyvumą? Tai antra klausimų grupė, kurią dabar norėtume išryškinti. Siekdami ją patikslinti, kaip išskirtinį pavyzdį norėtume paanalizuoti Ferdinando de Saussure'o projektą bei tekstus. Vienur ar kitur mes mėginsime parodyti, jog pavyzdžio specifiškumas netrukdo mūsų bendro pobūdžio svarstymui.

Taigi kalbotyra nori būti kalbos mokslu. Dabar palikime nuošalyje visus implicitinius sprendimus, pagrindusius tokį projektą, ir visus su pačia kalbotyros kilme susijusius klausimus, kuriuos nuslopina šio mokslo vaisingumas. Iš pradžių, laikydamiesi mus dominančio požiūrio, tiesiog tarkime, kad šio mokslo moksliškumas dažnai jam pripažįstamas dėl jo *fonologinio* pagrindo. Šiandien itin dažnai tvirtinama, kad fonologijos moksliškumas yra perduodamas kalbotyrai, kuri pati tampa visų humanitarinių mokslų epistemologiniu modeliu. Kalbotyra sąmoningai ir sistemingai orientuojasi į fonologiją (Trubeckojus, Jakobsonas, Martinet), realizuodama intenciją, kurią iš pat pradžių puoselėjo Saussure'as. Todėl iš esmės bent jau kol kas sustosime ties šia intencija. Ar tai, ką apie ją pasakysime, juolab galios tipiškiausioms fonologizmo formoms? Problema bus bent jau iškelta.

Kalbotyros mokslas apibrėžia kalbą – savo objektyvumo lauką – iš principo atsižvelgdamas į neredukuojamą jos esmės paprastumą, kaip *phonē*, *glossa* ir *logoso* vienovę. Šis apibrėžimas iš principo ankstesnis už bet kokias galimas perskyras, kokios tik galėjo pasirodyti skirtingų mokyklų terminologinėse sistemose (žodinė kalba/šneka; kodas/pranešimas; schema/vartojimas; kalbotyra/logika; fonologija/ fonematika/ fonetika/ glosematika). Ir net jeigu kiltų noras garsiškumą apriboti juslinio bei atsitiktinio signifikanto sritimi (o tai tiesiogine to žodžio prasme neįmanoma, nes juslinėje masėje išskirtos formaliosios tapatybės iš karto yra ne grynai juslinės idealybės), reikėtų sutikti, kad įreikšminimą bei

kalbos aktą grindžianti netarpiška ir išskirtinė vienovė yra per garsiškumą artikuliuota garso ir prasmės vienovė. Šios vienovės atžvilgiu raštas visada esąs išvestinis, atėjęs vėliau, dalinis, išoriškas, antrinantis signifikantą – fonetiškumą. „Ženklo ženklas", – sako Aristotelis, Rousseau ir Hegelis.

Vis dėlto šiuo požiūriu intencija, steigianti bendrąją kalbotyrą kaip mokslą, lieka prieštaringa. Iš tiesų deklaruojamas tvirtinimas, kuriuo išsakoma tai, kas ir taip savaime suprantama, visiškai patvirtina gramatologijos subordinaciją, istorinį-metafizinį rašto redukavimą į instrumento, naudojamo pilnutinei ir savo kilme šnekamajai kalbai, rangą. Tačiau kitas judesys (nesakome „kitas tvirtinimas", nes čia tai, kas nėra savaime suprantama, yra padaroma, bet nepasakoma, ir užrašoma, bet neištariama) išlaisvina bendrosios gramatologijos ateitį, kur kalbotyra-fonologija nuo šiol būtų tik priklausoma ir apibrėžta gramatologijos sritis. Panagrinėkime šią įtampą tarp judesio ir tvirtinimo Saussure'o teorijoje.

Išorė ir vidus

Viena vertus, remdamasis Vakarų tradicija, ne tik teoriškai, bet ir praktiškai (*savo praktikos pagrindais*) nustatančia šnekos ir rašto santykį, Saussure'as pripažįsta raštui vien *siaurą* ir *išvestinę* funkciją. Siaurą, nes raštas yra tik vienas iš daugelio būdų, kuriais įvykiai gali pasirodyti kalboje, o jos esmė, kaip, atrodo, liudija faktai, visada gali išlikti gryna, be jokio santykio su raštu. „Kalba turi nuo rašto nepriklausomą sakytinę tradiciją." (*Bendrosios kalbotyros paskaitos*, toliau – Bkp., p. 46). Išvestinę – nes *reprezentacinę*: pirmojo signifikanto signifikantas, sau esamo balso reprezentacija[i], netarpiškos, natūralios ir tiesioginės prasmės (signifikato, sąvokos, idealaus objekto ar ko kito jūsų nuožiūra) reikšmės reprezentacija. Saussure'as perima tradicinį rašto apibrėžimą, kuris jau Platono ir Aristotelio tekstuose buvo susiaurintas iki fonetinio rašto ir žodinės kalbos modelio. Prisiminkime Aristotelio apibrėžimą: „Balsu išreikšti garsai yra sielos būsenų simboliai, o užrašyti žodžiai – balsu išreikštų žodžių simboliai". Saussure'as: „Kalba ir raštas yra dvi skirtingos ženklų sistemos; *vienintelė* rašto *buvimo priežastis* – *reprezentuoti* kalbą." (Bkp., p. 45. Kursyvas mūsų). Nors ši reprezentavimo apibrėžtis, be abejo, esmiškai siejasi su ženklo idėja, ji neišreiškia pasirinkimo ar

[i] *représentation de la voix présente à soi.*

vertinimo, neišduoda kokios nors Saussure'ui būdingos psichologinės ar metafizinės prielaidos. Ji aprašo ar, veikiau, atspindi tam tikro rašto tipo struktūrą – fonetinį raštą, kuriuo mes naudojamės ir kurio stichijoje galėjo būti įsteigta *epistēmē* apskritai (mokslas bei filosofija) ir kalbotyra konkrečiai. Beje, veikiau reikėtų sakyti *modelis*, o ne *struktūra*: kalbama ne apie kokią nors sukonstruotą ir tobulai funkcionuojančią sistemą, bet apie idealą, aiškiai vadovaujantį funkcionavimui, kuris *faktiškai* niekada nėra visiškai fonetinis. Faktiškai, bet taip pat ir dėl esminių priežasčių, prie kurių ne kartą sugrįšime.

Šis fonetinio rašto faktas yra milžiniškas, ir tai tiesa, kad jis valdo visą mūsų kultūrą bei visą mūsų mokslą – jis, žinoma, nėra vienas iš daugelio faktų. Vis dėlto jis neatitinka jokios absoliučios bei universalios esmės būtinybės. Taigi būtent nuo to pradėdamas Saussure'as apibrėžia bendrosios kalbotyros projektą ir objektą: „Kalbotyros objektas apibrėžiamas ne per rašytinio ir sakytinio žodžio kombinaciją – *sakytinis žodis pats sau vienas sudaro šį objektą*“ (p. 45. Kursyvas mūsų).

Klausimo, į kurį šitaip atsakyta, forma iš anksto nulėmė atsakymą. Reikėjo žinoti, kokios rūšies *žodis* sudaro kalbotyros objektą ir koks yra šių nedalomų vienetų[1], kitaip sakant, rašytinio ir sakytinio žodžio, santykis. Taigi žodis (*vox*) jau yra prasmės ir garso, sąvokos ir balso, arba, griežčiau vartojant Saussure'o terminus, signifikato ir signifikanto vienovė. Beje, ši terminologija iš pradžių buvo pasiūlyta tik šnekamosios kalbos, kalbotyros siaurąja šio žodžio prasme, srityje, bet ne semiologijoje („Žodį *ženklas* siūlome palikti visumos nurodymui, o žodžius *sąvoka* ir *girdimasis atvaizdas* atitinkamai pakeisti žodžiais *signifikatas* ir *signifikantas.*“ p. 99). Taigi *žodis* jau yra konstituota vienovė, padarinys „šio tam tikra prasme paslaptingo fakto, kad ‚mintis-garsas‘ implikuoja padalijimus“ (p. 156). Net jei žodis savo ruožtu yra artikuliuotas, net jei jis implikuoja kitus padalijimus, kol klausimas apie šnekos ir rašto santykį keliamas pripažįstant neskaidomus „minties-garso“ vienetus, tol atsakymas bus iš anksto paruoštas. Raštas bus „fonetinis“, jis bus išorė, išorinė kalbos ir šios „minties-garso“ vienovės reprezentacija. Raštas neišvengiamai turės veikti remdamasis jau konstituotais reikšmės vienetais, su kurių susiformavimu jis neturėjo nieko bendra.

[1] *unité* – šį žodį galima versti dvejopai: „vienetas“ ir „vienovė“. Šioje pastraipoje šis žodis verčiamas viena ar kita prasme, tačiau iš tiesų abi šios reikšmės čia svarbios vienu metu: žodis, kaip kalbinis vienetas, čia aptariamoje kalbotyroje suvokiamas kaip neskaidoma garso ir minties vienovė.

Galbūt mums paprieštaraus, kad raštas anaiptol neneigė, bet visada tik patvirtino žodžio kalbotyrą. Iš tiesų iki šiol, atrodo, samprotavome, jog vien tik susižavėjimas šiuo vienetu, vadinamu *žodžiu*, sutrukdė raštui skirti tokį dėmesį, kokio jis nusipelnė. Atsižvelgdami į tai mes, atrodo, priėmėme prielaidą, kad, nustojus žodžiui teikti absoliučią privilegiją, šiuolaikinė kalbotyra taptų dėmesingesnė raštui ir pagaliau liautųsi jį įtarinėjusi. André Martinet priėjo priešingą išvadą. Savo studijoje *Žodis*[1] (1) jis aprašo būtinybę, kuriai paklūsta šiuolaikinė kalbotyra, kai būna priversta jei ne visur apsieiti be žodžio sąvokos, tai bent jau padaryti lankstesnį jo vartojimą, susieti jį su didesnių ar mažesnių vienetų (monemų ar sintagmų) sąvokomis. Taigi tam tikrose kalbotyros srityse palaikydamas ir tvirtindamas kalbos skaidymą į žodžius, raštas tuo būdu esą sutvirtina klasikinės kalbotyros prietarus. Raštas esą konstruoja ar bent jau sutirština „žodžio ekraną“.

> Tai, ką šiuolaikinė kalbotyra gali pasakyti apie žodį, gerai parodo, kokį visuotinį tradicinių sąvokų peržiūrėjimą turėjo atlikti pastarųjų trisdešimt penkerių metų funkcionalistiniai ir struktūralistiniai tyrinėjimai tam, kad pagaliau būtų suteiktas mokslinis pagrindas kalboms stebėti ir aprašyti. Kai kurie kalbotyros pritaikymai, pavyzdžiui, su automatiniu vertimu susiję tyrinėjimai, pabrėžiantys rašytinę kalbos formą, galėtų priversti patikėti rašytinio teksto skaidymo į atskiras dalis esmine svarba ir priverstų atsisakyti nuostatos, pagal kurią, norint suprasti realią žmogiškosios kalbos prigimtį, visada reikia pradėti nuo sakytinio pasakymo. Taip pat labiau nei bet kada reikia pabrėžti būtinybę perkelti tyrimą už netarpiškos regimybės ir už tyrinėtojui įprastų struktūrų ribos. Gana dažnai būtent už žodžio ekrano išryškėja iš tiesų pamatiniai žmogiškosios kalbos bruožai.

Po šiais perspėjimais lieka tik pasirašyti. Vis dėlto reikia pripažinti, jog jie ragina suabejoti tik tam tikru rašto tipu – fonetiniu raštu, atitin-

[1] Žurnale *Diogène*, 51, 1965 Martinet užsimena apie „narsą“, kurios dar neseniai „būtų reikėję numatant sąvokos ‚žodis‘ atmetimą tuo atveju, jei tyrimas parodytų, kad neįmanoma pateikti universalaus šios sąvokos apibrėžimo“. (P. 39) ... „Semiologijai, kaip leidžia numatyti naujausi tyrinėjimai, žodis nebereikalingas“. (P. 40) ... „Jau seniai gramatikai ir kalbininkai pastebėjo, kad pasakymo [*énoncé*] analizę galima atlikti už žodžio ribų, nesigilinant į fonetiką, t. y. neprieinant iki diskurso segmentų – tokių kaip skiemuo ar fonema – kurie niekaip nebesusiję su prasme.“ (P. 41). „Čia susiduriame su tuo, kas kiekvienam tikram kalbininkui žodžio sąvoką padaro tokią įtartiną: jie negali priimti tradicinių rašmenų prieš tai nepatikrinę, ar jie tiksliai atgamina tikrą struktūrą kalbos, kurią jie turi užrašyti.“ (P. 48). Užbaigdamas Martinet siūlo „praktinėje kalbotyroje“ žodžio sąvoką pakeisti sąvoka „sintagma“ – „grupe minimalių ženklų“, kurie bus vadinami „monemomis“.

kančiu empiriškai apibrėžtus ir vartojamus kasdienės sakytinės kalbos padalijimus. Automatinio vertimo procesas, apie kurį buvo užsiminta, lygiai taip pat seka šia spontaniška praktika. Atrodo, visas šis įrodymas turi būti iš naujo apsvarstytas peržengiant tokį rašto modelį ir sampratą. Antraip jis pasilieka sosiūriškame apribojime, kurį kaip tik ir mėginame išryškinti.

Iš tiesų Saussure'as rašto sistemas apriboja iki dviejų, abi jas apibrėždamas kaip sakytinę kalbą reprezentuojančias sistemas: arba jos sintetiniu bei visuotiniu būdu reprezentuoja *žodžius*, arba jos *fonetiškai* reprezentuoja žodžius sudarančius garsinius elementus:

> Yra tik dvi rašto sistemos: 1. ideografinė sistema, kurioje žodis išreiškiamas vienetiniu ženklu, neturinčiu nieko bendra su žodį sudarančiais garsais. Šis ženklas yra susijęs su žodžio visuma, o per tai netiesiogiai – su jo išreiškiama idėja. Klasikinis šios sistemos pavyzdys – kinų raštas. 2. sistema, kuri paprastai vadinama „fonetine" ir kuri siekia atgaminti vienas po kito einančių garsų seką. Fonetiniai raštai yra arba skiemeniniai, arba raidiniai, kitaip sakant, pagrįsti neredukuojamais šnekos elementais. Beje, ideografiniai raštai paprastai tampa mišrūs: tam tikros savo pirminę reikšmę praradusios ideogramos galiausiai ima reprezentuoti atskirus garsus (p. 47).

Iš esmės šį apribojimą, Saussure'o požiūriu, pateisina arbitralaus ženklo samprata. Raštą apibrėžus kaip „ženklų sistemą", nėra nei „simbolinio" rašto (sosiūriška prasme), nei atvaizduojančio rašto: *rašto* nėra tol, kol grafinis vaizdas išsaugo natūralaus atvaizdavimo[i] ir panašumo ryšį su tuo, kas tuo būdu yra ne *ženklinama*, bet reprezentuojama, nupiešiama ir t. t. Taigi Saussure'ui piktografinio ar natūralaus rašto sąvoka būtų prieštaringa. Jei turime omenyje dabar aptiktą piktogramos, ideogramos ir kitų sąvokų trapumą, neaiškias ribas tarp vadinamojo piktografinio, ideografinio ir fonetinio rašto, tai suvokiame ne tik tai, kad Saussure'o apribojimas neapgalvotas, bet ir tai, kad bendrajai kalbotyrai būtina atsisakyti visos iš metafizikos (dažnai tarpininkaujant psichologijai) paveldėtos sąvokų šeimos, susitelkiančios aplink arbitralumo sąvoką. Ši sąvokų šeima už gamtos/kultūros priešpriešos ribų nurodo į atsiradusią *physis* ir *nomos*, *physis* ir *technē* priešpriešą, kurios galutinė funkcija galbūt yra istoriškumą padaryti *išvestiniu*[ii] ir paradoksaliai pripažinti teises istorijai,

[i] *figuration.*
[ii] *dériver.*

gaminimui, steigimui ir t. t. tik kaip savo forma arbitraliems ir savo esme natūralistiniams procesams. Tačiau laikinai palikime šį klausimą atvirą: galbūt šis judesys, kuriuo iš tiesų vadovaujamasi steigiant metafiziką, taip pat įrašytas į istorijos ir netgi į laiko sampratą.

Negana to, Saussure'as daro kitą milžinišką apribojimą:

> Mūsų studijos apsiribos fonetine sistema – būtent ta, kuri vartojama mūsų dienomis ir kurios prototipas yra graikų raidynas (p. 48).

Šiedu apribojimai yra juolab nuraminantys, nes jie pateikiami pačiu laiku, idant atitiktų vieną iš teisėčiausių reikalavimų: iš tiesų kalbotyra gali būti moksliška tik su sąlyga, kad kalbotyros sritis turės griežtas ribas, kad ji bus *vidinės* būtinybės valdoma sistema ir kad jos struktūra bus tam tikru būdu uždara. Reprezentatyvistinė rašto samprata viską palengvina. Jei raštas tėra kalbos „atvaizdavimas" (p. 44), tai turime teisę pašalinti jį iš sistemos vidaus (nes reikėtų tikėti, kad čia esama tam tikro kalbos *vidaus*), kadangi atvaizdą turėtų būti galima be jokio nuostolio pašalinti iš tikrovės sistemos. Taigi formuluodamas temą „kalbos reprezentavimas raštu", Saussure'as daro prielaidą, kad raštas „savaime svetimas" kalbos „vidinei sistemai" (p. 44). Išorinis/vidinis, atvaizdas/tikrovė, reprezentacija/esatis[i] – tai

[i] *représentation/présence* – neišverčiamas etimologinis žodžių *présence* ir *re-présentation* bendrašakniškumas. *Présence* šalia jam giminiškų *présent* ir *le présent* – „esantis" ir „esamybė" („dabartis") – verčiama kaip „esatis", kartu siekiant išlaikyti šio žodžio opozicinį ryšį su *absence* [nesatis]. Verčiant *re-présentation* paliekama lotyniška šaknis idant būtų išsaugotas šio žodžio daugiareikšmiškumas: 1) reprezentacija pačia bendriausia to žodžio prasme kaip (at)vaizdas (*Vorstellung*) „...naujaisiais amžiais atsiradusi priešstata, kurios reikšmę geriausiai išreiškia žodis *repraesentatio*. Priešstatyti šiuo atveju reiškia tai, kas yra, perkelti prieš save kaip stovintį priešais, priversti esinį sueiti į šitokį ryšį kaip viską lemiančią sritį. Ten, kur atsitinka toks dalykas, žmogus prieš save pastato esiniją kaip vaizdą. Tačiau kai žmogus pastato vaizdą, jis pats išeina į sceną, t. y. į atvirą visiems viešai išstatytų esinių sritį. Tuo būdu žmogus pats save padaro scena, kurioje nuo to laiko esinys privalo prieš-statyti, prezentuoti save, t. y. būti vaizdu. Žmogus tampa esinio, suvokto objektiškai, reprezentantu." (M. Heideggeris, *Rinktiniai raštai*, p. 149); 2) re-prezentacija (*Vergegenwärtigung, Re-präsentation*) kaip esaties (*Gegenwärtigung, Präsentation*) pakartojimas ar atgaminimas. „Juslinis suvokimas čia yra aktas, kuris tiesiai prieš akis pateikia kokį nors dalyką *tokį, koks jis yra*, tai objektą *pirmapradiškai konstituojantis* aktas. Jo priešybė yra re-prezentacija (*Vergegenwärtigung, Re-präsentation*) kaip aktas, kuris tiesiai prieš akis nepateikia paties objekto tokio, koks jis yra, bet būtent jį re-prezentuoja, prieš akis jį pateikia kaip (at)vaizdą, nors ir ne vaizdinio įsisąmoninimo tikrąja to žodžio prasme modusu." (E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle: *Max Niemeyer*, 1928, p. 400). Šia prasme re-prezentacija fenomenologijoje vadinamas tiek prisiminimas, tiek atvaizdas, tiek ženklas; 3) reprezentacija kaip substitutas, pakaitalas, pavaduojantis kitą (at)vaizdą ir užimantis jo vietą, jį atstovaujantis kaip jo reprezentantas, įgaliotinis (*Repräsentation, Stellverstreter*) (žr. prie pirmos „reprezentacijos" reikšmės pateiktą Heideggerio citatą).

senas tinklas, kuriam patikėtas rūpestis nubrėžti mokslo lauką. Ir dar kokio mokslo! Mokslo, nebegalinčio atitikti klasikinės *epistēmē* sąvokos, nes jo laukui būdinga – ir šią ypatybę jis įveda pats – tai, kad „atvaizdo" atsivėrimas čia pasirodo kaip pačios „tikrovės" sąlyga: taigi šio santykio daugiau nebegalima mąstyti per paprastą ir besąlygiškai išorišką skirtį tarp „atvaizdo" ir „tikrovės", „išorės" ir „vidaus", „regimybės" ir „esmės" kartu su visa čia neišvengiamai iškylančių priešpriešų sistema. Platonas, iš esmės lygiai taip pat kalbėjęs apie rašto, šnekos ir būties (ar idėjos) santykius, bent jau buvo sukūręs subtilesnę, kritiškesnę ir labiau jaudinančią atvaizdo, tapybos bei imitacijos teoriją nei ši teorija, kuria vadovaujamasi nuo pat sosiūriškos kalbotyros gimimo.

Visai neatsitiktinai išskirtinis dėmesys fonetiniam raštui atitinka „vidinės sistemos" reikalavimą. Fonetinio rašto funkcinis principas kaip tik ir yra gerbti bei saugoti kalbos „vidinės sistemos" integralumą, net jei fonetiniam raštui iš tiesų to padaryti nepavyksta. *Laimingai susiklosčius aplinkybėms, Saussure'o apribojimas neatitinka mokslinio „vidinės sistemos" reikalavimo. Šį reikalavimą, kaip ir epistemologinį reikalavimą apskritai, konstituoja pati fonetinio rašto galimybė ir „užrašymo" išoriškumas vidinės logikos atžvilgiu.*

Tačiau nesupaprastinkime: Saussure'ą taip pat jaudina ši problema. Antraip kam gi jis skirtų tiek dėmesio šiam išoriniam fenomenui, šiam ištremtam atvaizdavimui, šiai išorei, šiam dublikatui? Kodėl, jo supratimu, „neįmanoma abstrahuotis" nuo to, kas vis dėlto nurodoma kaip pati abstrakcija[1] kalbos vidaus atžvilgiu?

> Nors raštas pats savaime yra svetimas vidinei sistemai, neįmanoma abstrahuotis nuo būdo, kuriuo kalba be paliovos atvaizduojama: būtina pažinti to būdo naudingumą, trūkumus bei pavojus (p. 44).

Taigi raštas esąs toks pat išoriškas, kaip ir įrankiai; negana to, tai netobulas įrankis ir pavojinga, galima sakyti, kone pražūtinga technika. Dabar geriau suprantame, kodėl, užuot apie šį išorinį atvaizdavimą samprotavęs priede ar paraštėse, Saussure'as jam paskiria tokį ilgą skyrių beveik pačioje *Paskaitų* pradžioje. Jis stengiasi ne tiek apibrėžti, kiek apsaugoti kalbos vidinę sistemą ir netgi atstatyti jos grynumą, priešindamasis pavojingiausiam, klastingiausiam, nepaliaujamam, nuolat jai gresiančiam ir netgi ją

[1] *l'abstrait* – čia reikėtų turėti omenyje šio žodžio etimologiją, pagal kurią „abstraktus" yra „atsietas, atitrauktas, atribotas".

iškreipiančiam užkrėtimui, vykstant tam, ką Saussure'as iš paskutiniųjų siekia laikyti išoriška istorija, serija kalbą veikiančių atsitiktinumų, pasiekiančių ją *iš išorės*, „užrašymo" metu (p. 45), tarsi raštas prasidėtų ir baigtųsi užrašymu. Jau [Platono] dialoge *Faidras* buvo sakoma, kad rašto blogis kyla iš išorės (ἔξωθεν) (275 a). Realų ar tik gresiantį užkrėtimą raštu Ženevos kalbininkas demaskuoja moralisto ir pamokslininko intonacija. Ši intonacija reiškia, kad viskas vyksta taip, tarsi tuo metu, kai modernusis logoso mokslas nori pasiekti savo autonomiją ir moksliškumą, reikėtų dar surengti erezijos teismą. Šią intonaciją pirmą kartą buvo galima išgirsti jau tuomet, kai *Faidre* sujungęs *epistēmē* su *logos* ir jiems suteikęs tą pačią galimybę, Platonas raštą demaskuoja kaip klastingos technikos įsiveržimą, ypatingą įsilaužimą, archetipinę prievartą: tai *išorės* įsibrovimas į *vidų*, pažeidžiantis sielos vidujybę, gyvąją sielos esatį sau tikrajame logose, šnekos sau suteikiamą pagalbą. Šitaip prasiveržianti aistringa Saussure'o argumentacija nukreipta ne tik į teorinį paklydimą, ne tik į moralinę klaidą, bet ir į tam tikros rūšies dėmę ir visų pirma į nuodėmę. Nuodėmė dažnai buvo apibrėžiama (tarp visų kitų – Malebranche'o ir Kanto) kaip natūralių sielos ir kūno santykių apvertimas per aistrą. Čia Saussure'as smerkia natūralių šnekos ir rašto santykių apvertimą. Tai nėra paprasta analogija: raštas, raidė, juslinis užrašas Vakarų tradicijoje visada buvo laikomi dvasiai, kvėpavimui, žodžiui ir logosui išorišku kūnu bei materija. O sielos ir kūno problema, be abejo, yra išvesta iš rašto problemos, nors jai ji, atrodo, skolina savo metaforas.

Raštas – tai juslinė medžiaga ir dirbtinė išorybė, kitaip sakant, „drabužis". Kartais būdavo nesutinkama su tuo, kad šneka esanti mąstymo drabužis. Kaip tik tai ir darė Husserlis, Saussure'as, Lavelle'is. Bet ar kada nors buvo suabejota tuo, kad raštas yra šnekos drabužis? Net ir Saussure'ui raštas yra perversijos, nukrypimo drabužis, pagedimo ir maskavimosi apdaras, karnavalo kaukė, kurią reikia užkeikti, t. y. užkalbėti geru žodžiu[i]: „Raštas dengia kalbos vaizdą – tai ne drabužis, bet transvestizmas[ii]" (p. 51). Keistas „atvaizdas". Iš karto kyla įtarimas, kad jeigu raštas yra „atvaizdas" ir išorinis „atvaizdavimas", tai ši „reprezentacija" nėra nekalta. Kaip visada, tarp išorės ir vidaus yra santykis, kuris anaiptol nėra paprastos išorybės santykis. Išorės prasmė visada buvo viduje, įkalinta už išorės[iii], ir atvirkščiai.

[i] *parole*.
[ii] *n'est pas un vêtement mais un travestissement*.
[iii] *hors du dehors*.

Taigi kalbos mokslas turįs atrasti *natūralų*, kitaip sakant, paprastą ir pirminį šnekos ir rašto, kitaip sakant, vidaus ir išorės santykį. Jis turįs atstatyti savo absoliučią jaunystę ir kilmės grynumą dar iki istorijos bei nuopuolio, iškreipusių išorės ir vidaus santykius. Taigi kalbinių ir grafinių ženklų santykiai esą turi *prigimtį*[i], – ir apie tai mums primena ne kas kitas, o būtent arbitralaus ženklo teoretikas. Remiantis istorinėmis-metafizinėmis prielaidomis, apie kurias anksčiau užsiminėme, pradžioje atseit esama *natūralaus* proto ryšio su juslėmis[ii] ir būtent tokio, kuris prasmę susieja su garsu: „Vienintelis tikras natūralus ryšys, – sako Saussure'as, – tai garsinis ryšys" (p. 46). Šis natūralus signifikato (sąvokos ar prasmės) ir garsinio signifikanto ryšys esąs natūralaus santykio, pajungiančio raštą (kaip sakoma, regimą atvaizdą) šnekai, sąlyga. Kaip tik šį natūralų santykį esą apvertė pirminė rašto nuodėmė: „Grafinis atvaizdas galiausiai įsitvirtina garso sąskaita... ir natūralus santykis apverčiamas" (p. 47). Malebranche'as aiškino, kad pirminė nuodėmė atsirado dėl nedėmesingumo, dėl palengvinimo ir tingėjimo pagundos, dėl šio *nieko*, kuris buvo Adomo, vienintelio kalto prieš dieviško žodžio nekaltybę, „išsiblaškymas": jis nieko nedarė, nedėjo jokios pastangos, nes *nieko* neįvyko. O rašto atveju taip pat buvo pasiduota *palengvinimui*, keistai, bet kaip visada slypinčiam techninėje gudrybėje, o ne natūralaus judėjimo polinkyje, kuriam tuo būdu pasipriešinama ar nuo kurio nukrypstama:

> Iš pradžių grafinis žodžių atvaizdas mus sužavi kaip pastovus ir tvirtas dalykas, labiau nei garsas tinkamas konstituoti kalbos vienovę laiko kaitoje. Nors šis ryšys yra *paviršutiniškas* ir sukuria visiškai *dirbtinę* vienovę, jis nepalyginamai lengviau suvokiamas negu *natūralus* ir vienintelis tikras garsinis ryšys (p. 46. Kursyvas mūsų).

Tačiau tai, kad „grafinis žodžių atvaizdas mus sužavi kaip pastovus ir tvirtas dalykas, labiau nei garsas tinkantis konstituoti kalbos vienovę laiko kaitoje" – ar tai taip pat nėra natūralus fenomenas? Juk iš tiesų bloga, „paviršutiniška", „dirbtinė" ir „lengva" prigimtis per apgaulę nustelbia gerą prigimtį, kuri reikšmę riša su garsu – „mintį-garsą". Čia reiškiasi ištikimybė tradicijai, visada siejusiai raštą su fatališka politinės institucijos prievarta. Pavyzdžiui, Rousseau kalba apie atotrūkį nuo gamtos, apie uzurpavimą, neatsiejamą nuo teorinio aklumo, kai nagrinėjama

[i] *nature* – turima omenyje nesugadinta, „natūrali" prigimtis, santykių natūralumas.
[ii] *un lien naturel du sens aux sens.*

natūrali kalbos esmė ar bent jau balso „įsteigtų ženklų" ir „pirmosios žmogaus kalbos" – „gamtos šauksmo" natūralus ryšys (*Antrasis samprotavimas*). Saussure'as: „Tačiau rašytinis žodis taip glaudžiai susipina su sakomu žodžiu, kurio atvaizdas jis yra, kad galiausiai *uzurpuoja* pagrindinį vaidmenį" (p. 45. Kursyvas mūsų). Rousseau: „Raštas yra ne kas kita kaip šnekos reprezentacija; keista, kad labiau rūpinamasi apibrėžti *atvaizdą*, o ne *objektą*". Saussure'as: „Sakant, kad vienaip ar kitaip reikia ištarti raidę, *atvaizdu* naudojamasi kaip modeliu... Siekiant paaiškinti šią *keistenybę*, priduriama, kad šiuo atveju kalbama apie išimtinį tarimą". (p. 52[1]). Labiausiai nepakenčiamas ir įstabiausias yra būtent šis glaudumas, taip supinantis atvaizdą su daiktu, grafiškumą su garsiškumu, kad šneka veidrodiniu – inversijos ir perversijos – principu savo ruožtu atrodo esanti rašto, kuris „tuo būdu uzurpuoja pagrindinį vaidmenį", *speculum*[i]. Reprezentacija taip sukimba su reprezentuojamu dalyku, kad šnekama taip, kaip rašoma, mąstoma taip, tarsi reprezentuojamas dalykas tebūtų reprezentanto šešėlis ar atspindys. Pavojingas glaudus buvimas šalia, nelemta bendrystė tarp atspindžio ir to, kas atspindėta, kas leidžiasi narciziškai sugundomas. Šiame reprezentacijos žaisme kilmės vieta tampa neužčiuopiama. Yra daiktai, vandenys ir atvaizdai, begalinės vienų nuorodos į kitus, bet nebėra šaltinio. Nebėra paprastos kilmės. Mat tai, kas atspindėta, dvejinasi ne tik prie jo pridėjus atvaizdą, bet susidvejina ir *savo viduje*. Atspindys, atvaizdas, dublikatas antrindamas sudvejina[ii]. Spekuliacijos[iii] kilmė tampa skirtimi. Tas, kuris gali žiūrėti į save, nėra vienas, o kilmės pridėjimo prie jos reprezentacijos, daikto pridėjimo prie jo atvaizdo dėsnis sako, kad vieną pridėję prie vieno gauname mažiau-

[1] Praplėskime mūsų citatą, idant pajustume šių teorinių jos teiginių toną bei poveikį. Saussure'as *užsipuola* raštą: „Kitas padarinys yra tas, kad kuo mažiau raštas reprezentuoja tai, ką jis turi reprezentuoti, tuo labiau sustiprėja polinkis laikyti jį pagrindu: gramatikai atkakliai siekia sužadinti dėmesį rašytinei formai. Psichologiškai tai puikiai paaiškinama, bet dėl to atsiranda blogų padarinių. Žodžių ‚tarti' ir ‚tartis' vartojimas yra šio piktnaudžiavimo patvirtinimas ir apverčia teisėtą bei realų rašto ir kalbos santykį. Sakant, kad vienaip ar kitaip reikia ištarti raidę, atvaizdu naudojamasi kaip modeliu. Tam, kad *oi* būtų galima ištarti kaip *wa*, jis turėtų egzistuoti pats savaime. O iš tikrųjų tai *wa* rašomas kaip *oi*." Užuot apmąstęs šį keistą teiginį, pačią tokio *teksto galimybę* („tai *wa* rašomas kaip *oi*"), Saussure'as tęsia: „Siekiant paaiškinti šią keistenybę, priduriama, kad šiuo atveju kalbama apie išimtinį *o* ir *i* tarimą. Tai dar vienas klaidingas pasakymas, nes jis implikuoja kalbos priklausomybę nuo rašytinės formos. Susidaro įspūdis, kad leidžiama sau nusižengti raštui, tarsi grafinis ženklas būtų norma" (p. 52).

[i] „veidrodis" (lot.).

[ii] *le double dédouble ce qu'il redouble.*

[iii] *spéculation* – čia atkreipiamas dėmesys į šios sąvokos, reiškiančios abstraktų mąstymą, etimologiją (žr. šio puslapio i vert. paaiškinimą).

siai tris. Taigi istorinis uzurpavimas ir teorinė keistenybė, suteikiantys atvaizdui tikrovės teises, apibrėžiami kaip paprastos kilmės *užmarštis*. Šitaip juos apibrėžia Rousseau, taip pat Saussure'as. Perkėlimas yra kone anagramatinis[i]: „Galiausiai užmirštama, kad šnekėti išmokstama anksčiau nei rašyti, ir natūralus santykis apverčiamas" (p. 47). Užmaršties prievarta. Raštas, kaip gerąją, spontanišką atmintį pamainanti mnemotechnikos priemonė, reiškia užmarštį. Kaip tik apie tai Platonas kalba dialoge *Faidras*, lygindamas raštą su šneka kaip *hypomnesis* su *mnēmē*[ii], pagalbinę atminties priemonę – su gyva atmintimi. Raštas – tai užmarštis, nes jis yra tarpininkavimas ir logoso išėjimas už savęs. Jei ne raštas, logosas liktų savyje. Raštas – tai natūralios, pirminės ir netarpiškos prasmės esaties sielai paslėptis logose. Rašto prievarta sielą ištinka kaip nesąmoningumas. Štai kodėl šios tradicijos dekonstravimas nebus jos apvertimas, rašto padarymas nekaltu. Veikiau reikės parodyti, kodėl rašto prievarta *neištinka* nekaltos kalbos. Esama pirminės rašto prievartos, nes tam tikra, pamažu atsiskleisiančia prasme kalba iš pat pradžių yra raštas. „Uzurpavimas" visada jau buvo prasidėjęs. Teisėtumo prasmė pasirodo per mitologinį sugrįžimo efektą.

„Mokslai ir menai" šią prievartą išsirinko sau prieglobsčiu, jų „pažanga" pašventino užmarštį ir „sugadino papročius". Saussure'as vėl anagramatizuoja Rousseau: „Literatūrinė kalba dar labiau padidina nepelnytą rašto svarbą. Dėl to raštas pasisavina svarbą, kuriai jis neturi jokios teisės" (p. 47). Kai kalbininkai susipainioja dėl teorinės klaidos šia tema, kai joje įklimpsta, jie yra *kalti*, ir jų kaltė visų pirma *moralinė*: jie pasidavė vaizduotei, jusliškumui, aistrai, pakliuvo į rašto „spąstus" (p. 46), pasidavė „rašto žavesiui" (*ibid*) – šio įpročio, šios antrosios prigimties žavesiui. „Taigi kalba turi sakytinę, nuo rašto nepriklausančią ir visiškai kitaip fiksuotą tradiciją, tačiau rašytinės formos žavesys trukdo tai pamatyti." Taigi esame ne akli tam, kas regima, o apakinti to, kas regima, apžilpę nuo rašto. „Tai suklaidino pirmuosius kalbininkus, panašiai kaip anksčiau – humanistus. Net patį Boppą... Jo tiesioginiai pasekėjai pakliuvo į tuos pačius spąstus." Jau Rousseau lygiai taip pat priekaištavo

[i] Anagrama – žodis, gaunamas perdėliojus kito žodžio raides (pvz., veidas – dievas). Iš tiesų Rousseau ir Saussure'o vardai gali būti beveik vienas kito anagramomis. Šį raidinį žaismą palaiko jų idėjų panašumas: vieno mintis apie raštą būtų galima perrašyti kitam. Be to, Saussure'as yra skyręs specialų darbą anagramoms, kurio neužbaigė ir kuris buvo išspausdintas tik po jo mirties: iš pradžių atskirais fragmentais, apie kurių pristatymą Derrida toliau užsimena 2 nuorodoje (p. 56), o vėliau pasirodė atskira knyga.

[ii] „priminimą su atsiminimu" (gr.) – žr. Platonas, *Faidras*, 275 a-b.

gramatikams: „Gramatikams kalbėjimo menas yra beveik vien tik rašymo menas"[1]. Kaip visada, „spąstai" yra prigimtyje paslėpta klasta. Dabar aiškėja, kodėl *Bendrosios kalbotyros paskaitose pirmiausia* nagrinėjama ši svetima išorinė sistema – raštas. Tai būtina išankstinė sąlyga. Norint sugrąžinti natūralumą jam pačiam, *pirmiausia* reikia išardyti spąstus. Kiek toliau galima perskaityti:

> Reikėtų tuoj pat dirbtinumą pakeisti natūralumu, bet šito neįmanoma padaryti tol, kol kalbos garsai neištyrinėti, nes, atskirti nuo savo grafinių ženklų, jie reprezentuoja tik miglotas sąvokas, tad vis dar linkstama remtis raštu, nors tai ir apgaulingas ramstis. Pirmieji kalbininkai, kurie visiškai ignoravo artikuliuotų garsų fiziologiją, taip pat kas kartą pakliūdavo į šiuos spąstus: atitrūkti nuo raidės jiems reiškė prarasti pagrindą po kojomis, o mums tai – pirmasis žingsnis tiesos link (p. 55. Skyriaus apie *Fonologiją* pradžia).

Čia pat galima pasakyti, kad, Saussure'o supratimu, pasiduoti „rašto žavesiui" reiškia pasiduoti *aistrai*. Būtent aistrą (mes vartojame šį žodį gerai apgalvoję) Saussure'as čia analizuoja bei kritikuoja kaip moralistas ir psichologas, priklausantis labai senai tradicijai. Kaip žinome, aistra yra tironiška ir pavergianti: „Filologinė kritika klysta dėl vieno dalyko: ji pernelyg vergiškai prisiriša prie rašytinės kalbos ir užmiršta gyvąją kalbą" (p. 14). „Raidės tironija", – sako Saussure'as kitoje vietoje (p. 53). Ši tironija iš esmės yra kūno viešpatavimas sielai, aistra yra sielos pasyvumas[i] ir liga, moralinė perversija yra *patologiška*. Grįžtamasis rašto poveikis šnekai yra „amoralus, sako Saussureas, tai iš esmės patologinis faktas" (p. 53). Natūralių santykių apvertimas šitaip esą pagimdė perversišką raidės-atvaizdo kultą: stabmeldystės nuodėmė, „prietaringumas raidės atžvilgiu", – sako Saussureas savo darbe *Anagramos*[2], kuriame jam, beje, sunkiai pavyksta įrodyti, kad egzistuoja „už bet kokį raštą pirmesnės fonemos". Klastos perversija pagimdo išsigimėlius. Kaip kiekvienai

[1] Rankraštis išspausdintas serijoje *Pléiade* pavadinimu *Tarimas* [*Prononciation*] (T. II, p. 1248). Manoma, kad jis parašytas maždaug 1761 metais (žiūrėti *Pléiade* leidėjų komentarą). Čia pacituota frazė yra paskutinė iš fragmento, išspausdinto *Pléiade* leidinyje. Ji nepasirodė daliniame tos pačios grupės užrašų Streckeisen-Moultou leidime, pavadintame *Esė apie kalbas fragmentas* [*Fragment d'un Essai sur les langues*] ir *Atskiros pastabos ta pačia tema* [*Notes détachées sur le même sujet*] knygoje *Nespausdinti J. J. Rousseau raštai* [*Œvres inédites de J. J. Rousseau*], 1861, p. 295.

[i] *la passion est une passivité de l'âme...*

[2] J. Starobinskio pristatytas tekstas leidinyje *Mercure de France* (1964 vasario mėn.).

dirbtinei[1] kalbai, kurią būtų norima užfiksuoti ir pajungti gyvai natūralios kalbos istorijai, raštui būdingas išsigimėliškumas. Tai nukrypimas nuo prigimties. Lygiai tas pats esą būdinga ir Leibnizo tipo ženklų teorijai bei esperanto kalbai. Saussure'o susierzinimas dėl tokių galimybių diktuoja trivialius palyginimus: „Žmogus, pretenduojantis sukurti nekintamą kalbą, kurią palikuonys turėtų priimti tokią, kokia ji yra, panašus į vištą, išperėjusią anties kiaušinį" (p. 111). O Saussure'as nori išgelbėti ne tik natūralų kalbos *gyvenimą*, bet ir natūralius rašymo įgūdžius. Reikia apsaugoti spontanišką gyvenimą. Tad bendrojo fonetinio rašto viduje reikia saugotis moksliškumo reikalavimo ir polinkio į tikslumą. Racionalumas čia būtų mirties, nusmukdymo ir išsigimimo nešėjas. Štai kodėl reikia siekti apsaugoti bendrinę rašybą nuo kalbininko užrašymo priemonių ir *vengti diakritinių ženklų dauginimo*:

> Ar yra pagrindo įprastinę rašybą pakeisti fonologiniu raidynu? Čia galime tik probėgšmais paliesti šį įdomų klausimą. Mūsų supratimu, fonologinis raštas turi ir toliau tarnauti vien kalbininkams. Visų pirma, kaip vienodą sistemą pritaikyti anglams, vokiečiams, prancūzams ir t. t.? Antra, kyla pavojus, kad kiekvienai kalbai pritaikomas raidynas bus perkrautas diakritiniais ženklais; o ką jau kalbėti apie apgailėtiną tokio teksto puslapio išvaizdą – akivaizdu, kad siekiant tikslumo, šis raštas užtemdytų tai, ką jis nori nušviesti, ir supainiotų skaitytoją. Šių nepatogumų nekompensuotų pakankami pranašumai. Už mokslo ribų fonologinis tikslumas ne itin pageidaujamas (p. 57).

Nesupraskite klaidingai mūsų intencijos. Mes manome, kad Saussure'o argumentai yra geri, ir nenorime *toje plotmėje, kurioje jis kalba*, suabejoti tiesa *to, ką* taip pabrėždamas *sako* Saussure'as. O kol nėra išplėtota aiški šnekos ir rašto santykių problematika – *kritika*, tol tai, ką jis demaskuoja kaip aklą klasikinių kalbininkų ar kasdienės patirties prietarą, taip ir lieka aklas prietaras, iš esmės visuotinė prielaida, kuri, be abejo, bendra ir kaltinamiesiems, ir kaltintojui.

Veikiau norėtumėme išryškinti ribas bei prielaidas to, kas čia atrodo savaime suprantama ir mūsų akyse išlieka akivaizdu bei pagrįsta. Ribos jau pradėjo ryškėti: kodėl *bendrosios* kalbotyros projektas, susijęs su *kalbos apskritai vidine sistema apskritai*, brėžia savo lauko ribas, išstumdamas

[1] *artificielle* – šis žodis turi tą pačią šaknį, kaip ir prieš tai einančio sakinio žodis „klasta" (kai kur jis verčiama ir kaip „gudrybė") – *artifice*.

kaip išorybę apskritai atskirą rašto sistemą, kad ir kokia svarbi ir *faktiškai* universali ji būtų[1]? Atskira sistema, kuri būtent iš principo ar bent jau dėl projekto *deklaruojama* esanti išoriška šnekamosios kalbos sistemai. Principinis deklaravimas, pamaldus įžadas ir istorinė prievarta šnekos, lyg sapne reginčios savo pilnutinę esatį sau, išgyvenančios save kaip savo pačios susigrąžinimą: save išsakanti kalba[i], gyvąja vadinamos šnekos autoprodukavimas, šnekos, kuri, anot Sokrato, sugeba sau pagelbėti, logosas, kuris mano esąs savo paties tėvas, tuo būdu iškylantis virš rašytinio diskurso – bežadžio[ii] ir luošio, negalinčio atsakyti į jam užduodamus klausimus ir tokio, kuriam „visada reikia jo tėvo pagalbos" (τοῦ πατρὸς ἀεῖ δεῖται βοηθοῦ – *Faidras,* 275 d), taigi tokio, kuris turi būti gimęs iš pirmojo atotrūkio ir pirmosios *ekspatriacijos*, pasmerkiančių jį klaidžioti, apakti bei gedėti. Save išsakanti kalba, bet apsigaunanti šneka, nes laiko save visiškai gyva, ir prievartaujanti, nes „sugeba apsiginti" (δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ) tik išvarydama kitą, visų pirma – *savo* kitą, nustumdama jį *išorėn* ir *žemyn*, pavadinusi raštu. Tačiau kad ir koks jis būtų svarbus ir faktiškai universalus ar raginamas tokiu tapti, šis atskiras modelis – fonetinis raštas – *neegzistuoja*: niekada jokia praktika nebuvo visiškai ištikima jo principui. Net nepradėję kalbėti apie radikalią ir *a priori* neišvengiamą neištikimybę (tai padarysime vėliau), jau matematiniame rašte ar skyryboje – *suerdvinime* apskritai – galime pastebėti daugybę fenomenų, kuriuos būtų sunku laikyti paprastais rašto aksesuarais. Tai, kad vadinamoji gyvoji šneka gali būti erdviškai išdėstyta savo pačios raštu – štai kas ją pirmapradiškai sieja su jos pačios mirtimi.

Pagaliau „uzurpavimas", apie kurį kalba Saussure'as, prievarta, kurią naudodamas raštas esą pakeičia savo paties kilmę – tai, kas ne tik turė-

[1] Iš pirmo žvilgsnio Rousseau yra atsargesnis fragmente, skirtame *Tarimui*: „Mintis nagrinėjama pasitelkus šneką, o šneka – pasitelkus raštą. Šneka reprezentuoja mąstymą konvenciniais ženklais, o raštas lygiai taip pat reprezentuoja šneką. Tad rašymo menas – tai viso labo įtarpintas mąstymo reprezentavimas – *bent jau garsinėse kalbose, kurios vienintelės prieinamos mums vartoti*" (p. 1249). (Kursyvas mūsų). Tačiau Rousseau atsargus tik iš pirmo žvilgsnio, nes nors jis čia ir uždraudžia sau kalbėti apskritai apie visą sistemą, skirtingai nei Saussure'as, bet įtarpinimo ir „balsinės kalbos" sąvokas palieka kaip neįmenamą mįslę. Mums dar teks prie to sugrįžti.

[i] *soi-disant langage* – *soi-disant* yra idioma, reiškianti „vadinamasis (-oji), tariamas (-oji)", tačiau čia verčiama pažodžiui, nes Derrida akivaizdžiai žaidžia šio žodžio dviprasmiškumu, o ypač jo pažodine reikšme.

[ii] *infans* – originale pavartotas lotyniškas žodis, kuris reiškia: 1) „bežadis, bekalbis, nebylys"; 2) „vaikas". Derrida pasinaudoja šiuo dvireikšmiu žodžiu, nes Platono dialoge *Faidras,* į kurį čia daroma užuomina, rašytinis diskursas laikomas ne tik nebyliu, bet ir tėvo (autoriaus, arba logoso) neturinčiu našlaičiu. Žr. *Faidras*, 275 d-e.

jo jį pagimdyti, bet ir turėjo gimdyti save iš savęs paties, – toks galios apvertimas negali būti atsitiktinis paklydimas. Neteisėtas užgrobimas neišvengiamai mus nukreipia į giluminę esminę galimybę. Ši galimybė, be abejo, įrašyta pačioje šnekoje ir vertėtų ją kvestionuoti, galbūt netgi nuo jos pradėti.

Šnekamosios kalbos sistemą Saussure'as supriešina su fonetinio (ir net raidinio) rašto sistema kaip rašto *telos*. Ši teleologija visą nefonetiškumo įsibrovimą į raštą skatina interpretuoti kaip trumpalaikę ir atsitiktinę eigos krizę, ir būtų visai teisėta šią teleologiją traktuoti kaip Vakarų etnocentrizmą, ikimatematinį primityvizmą ir ikiformalistinį intuicionizmą. Net jei ši teleologija atliepia kokią nors absoliučią būtinybę, ji turi būti apsvarstyta kaip problema. Aiškiai ir iš vidaus tam skatino pasipiktinimas „uzurpavimu". Kaip buvo įmanomi spąstai, kaip buvo įmanomas uzurpavimas? Į šį klausimą Saussure'as atsako niekuomet neperžengdamas jausmų ar vaizduotės psichologijos ribų, o ši psichologija yra suprastinama iki pačių konvencionaliausių savo schemų. Čia geriau nei kur kitur išaiškėja, kodėl visa kalbotyra – semiologijos viduje apibrėžtas sektorius – atiduodama psichologijos autoritetui bei priežiūrai: „Būtent psichologas turi apibrėžti tikslią semiologijos vietą" (p. 33). Esminio, „natūralaus" ryšio tarp *phonē* ir prasmės teigimas, privilegijos suteikimas signifikanto sąrangai (kuris tokiu atveju tampa visų kitų signifikantų svarbiausiu signifikatu) prieštarauja kitiems Saussure'o diskurso lygmenims ir aiškiai priklauso nuo sąmonės ir intuityviosios sąmonės psichologijos. Saussure'as čia visiškai nekvestionuoja intuicijos nebuvimo esminės galimybės. Šį intuicijos nebuvimą Saussure'as, kaip ir Husserlis, teleologiškai apibrėžia kaip *krizę*. *Tuščia* rašytinio žymėjimo simbolika (pavyzdžiui, matematikos technikoje), pagal Husserlio intuicionizmą, irgi mus ištremia toli nuo *aiškaus* prasmės akivaizdumo, kitaip sakant, nuo pilnutinės signifikato esaties savo tiesoje, ir šitaip atveria krizės galimybę. Ši krizė – tai būtent logoso krizė. Vis dėlto, anot Husserlio, ši galimybė lieka susijusi su pačiu tiesos procesu ir su idealios objektyvybės radimusi – jai iš tiesų esmiškai reikalingas raštas[1]. Visu savo tekstu Husserlis mus verčia galvoti, kad krizės negatyvumas nėra paprastas atsitiktinumas. Tačiau tokiu atveju reikėtų įtarti būtent krizės sampratą – tai, kas ją sieja su dialektiniu bei teleologiniu negatyvumo apibrėžimu.

[1] Žr. *Geometrijos kilmė* [*L'origine de la géométrie*] [Tai paties Derrida į prancūzų kalbą išverstas Husserlio veikalas, kuriam jis parašė itin platų įvadą, – vert. past.].

Kita vertus, siekiant suvokti „uzurpavimo“ ir „aistros“ kilmę, klasikinis ir gana paviršutiniškas, jei ne paprasčiausiai kvailas argumentas, kad užrašytas dalykas yra tvirtas, pastovus, reikalauja aprašymų, kurie kaip tik nebepriklauso psichologijos kompetencijai. Psichologijos erdvėje niekada nebus galima aptikti to, per ką konstituojama pasirašiusiojo nesatis, o ką jau kalbėti apie referento nesatį. O raštas ir yra šių dviejų nesačių vardas. Negana to, argi uzurpavimo aiškinimas rašto *tvermės* galia, rašto substancijos *tvirtumu* neprieštarauja tam, kas kitur tvirtinama apie sakytinės kalbos tradiciją, kuri esanti „nepriklausoma nuo rašto ir visai kitaip fiksuota“ (p. 46)? Jei šių dviejų „užfiksavimų“ prigimtis būtų ta pati ir jei šnekamosios kalbos užfiksavimas būtų pranašesnis ir nepriklausomas, tuomet rašto kilmė, jo „prestižas“ ir tariamas kenksmingumas liktų nepaaiškinama paslaptimi. Taigi viskas vyksta taip, tarsi Saussure'as norėtų *vienu metu* įrodyti, kad raštas iškreipia[i] šneką, demaskuoti rašto jai daromą žalą ir pabrėžti nepažeidžiamą, natūralią kalbos nepriklausomybę. „Kalba nepriklauso nuo rašto“ (p. 45) – tokia yra prigimties tiesa. Ir vis dėlto prigimtis – iš išorės – yra paveikta perversmo, kuris pakeičia ją iš vidaus, priverčia išsigimti[ii] ir nukrypti nuo savęs pačios. Išsigimstanti prigimtis, nukrypstanti *nuo savęs*, nes į savo vidų natūraliai priimanti savo išorę – tai *katastrofa*, prigimtį apverčiantis natūralus įvykis, arba *išsigimimas*, natūralus prigimties nukrypimas. Rousseau diskurse katastrofai priskiriama funkcija, kaip vėliau pamatysime, čia perleidžiama išsigimimui. Pacituosime visą *Paskaitų* VI skyriaus (*Kalbos reprezentavimas raštu*) išvadą, kurią reikėtų palyginti su Rousseau tekstu apie *Tarimą*:

> Tačiau raidės tironija siekia dar toliau: įsitvirtinusi masėse, ji veikia kalbą ir ją keičia. Tai atsitinka tik ten, kur literatūrinė kalba pasiekusi aukštą lygį ir kur rašytinis tekstas atlieka svarbų vaidmenį. Tuomet regimam atvaizdui pavyksta sukurti ydingas tartis – kaip tik tai ir yra patologinis faktas. Taip dažnai atsitinka prancūzų kalboje. Štai pavardė *Lefèvre* (iš lotynų kalbos *faber*) turėjo du grafinius pavidalus: vienas, liaudiškas ir paprastas – *Lefèvre*, kitas, moksliškas ir etimologinis – *Lefèbvre*. Dėl raidžių *v* ir *u* painiavos senovinėje rašymo sistemoje *Lefèbvre* buvo skaitomas kaip *Lefébure*, t. y. su *b* raide, kuri žodyje realiai niekada neegzistavo, ir su *u* raide, atsiradusia dėl nesusipratimo. Taigi dabar iš tiesų tariama būtent ši forma (p. 53–54).

[i] *l'altération* – tai daiktavardis, pasidarytas iš veiksmažodžio *altérer*: „pakeisti į blogą pusę, paversti kitu“ (lot. *alter*), „pagadinti“.

[ii] *dénature* – pažodžiui: „atitolti nuo prigimties, gamtos“ [*nature*].

Kas čia bloga? – galbūt bus paklausta. Kuo tokia svarbi „gyvoji šneka", kad ši rašto „agresija" tapo nepakenčiama ir dėl ko netgi nuolatinis rašto veikimas apibrėžiamas kaip deformacija bei agresija? Koks draudimas buvo tuo būdu peržengtas? Kur čia šventvagystė? Kodėl gimtąją kalbą reikia išgelbėti nuo rašto veikimo? Kodėl šį veikimą reikia apibrėžti kaip prievartą ir kodėl transformacija esanti viso labo deformacija? Kodėl gimtoji kalba privalėtų neturėti istorijos arba (o tai reiškia tą patį) gaminti savo pačios istoriją tobulai natūraliu, autistiniu bei namudiniu būdu be jokio išorės poveikio? Kodėl siekiama nubausti raštą už išsigimėlišką nusikaltimą ir netgi norima paties mokslinių procedūrų taikymo metu rezervuoti jam „specialų skyrių", taip išlaikant jį per atstumą? Juk būtent savotiškoje intralingvistinėje raupsuotųjų palatoje Saussure'as nori išlaikyti ir sutelkti šią rašto daromų deformacijų problemą. O kad būtume tikri, jog jis itin nepalankiai priimtų mūsų iškeltus nekaltus klausimus (juk pagaliau žodis *Lefébure nėra blogas* ir mums gali patikti šis [raidžių] žaismas), skaitykime toliau. Toliau aiškinama, kad tai nėra „natūralus žaismas" ir šitai sakoma su pesimistine intonacija: „Tikėtina, kad šios deformacijos taps vis dažnesnės ir vis daugiau bus ištariama nenaudingų raidžių". Panašiai Rousseau tokiame pačiame kontekste kaltina sostinę: „Paryžiuje jau sakoma: *sept femmes* [*septynios moterys*], ištariant raidę *t*". Keistas pavyzdys. Istorinis nukrypimas (nes būtent istoriją reikėtų sustabdyti, norint apsaugoti kalbą nuo rašto) tiesiog didės:

> Darmesteteris[1] mano, kad ateis tokia diena, kai bus tariamos netgi dvi paskutinės žodžio *vingt* [*dvidešimt*] raidės – tikras ortografinis *išsigimimas*. Be abejo šios garsinės *deformacijos* priklauso kalbai, bet jos nėra *natūralaus kalbos žaismo rezultatas*, jas lemia kalbai *svetimas* veiksnys. Kalbotyra turi apžvelgti šias deformacijas *specialiame skyriuje*: tai *teratologiniai* atvejai (p. 54. Kursyvas mūsų).

Matome, kad užfiksavimo, pastovumo ir tvermės sąvokos, kurios čia vartojamos apmąstant šnekos ir rašto santykius, yra pernelyg laisvos ir atviros bet kokiems nekritiniams pavartojimams. Jos reikalautų dėmesingesnių ir kruopštesnių tyrimų. Tas pats tinka ir aiškinimui, esą „daugumos individų regimieji įspūdžiai yra ryškesni ir tvaresni nei girdimieji įspūdžiai" (p. 49). Šis „uzurpavimo" aiškinimas yra ne tik empirinis

[1] XIX amžiaus prancūzų kalbininkas, morfologijos specialistas, tyrinėjęs žodžių darybą, neologizmus. Kalbą ir jos elementus jis suvokė kaip organizmus.

savo forma, bet ir problemiškas savo turiniu, jis nurodo į metafiziką ir į seną juslinių gebėjimų fiziologiją, kurią be paliovos neigia mokslas, taip pat kalbos bei nuosavo kūno kaip kalbos patirtis. Šis aiškinimas regimumą neapdairiai paverčia jusline, paprasta ir esmine rašto stichija. Visų pirma, girdimumą traktuodamas kaip *natūralią* terpę, kurioje kalba nemotyvuotu būdu turi *natūraliai* suskaldyti ir artikuliuoti savo įsteigtus ženklus, šis aiškinimas panaikina bet kokią šnekos ir rašto natūralaus santykio galimybę kaip tik tą akimirką, kai ją teigia. Taigi šis aiškinimas supainioja prigimties ir steigties sąvokas, kuriomis jis nuolat naudojasi, užuot jas ryžtingai pašalinęs, nuo ko, be abejo, ir reikėtų pradėti. Pagaliau šis aiškinimas ypač prieštarauja svarbiausiam teiginiui, esą „kalbos esmė yra svetima garsiniam kalbinio ženklo pobūdžiui" (p. 21). Netrukus mes sustosime prie šio teiginio. Jame prasišviečia išvirkščioji Saussure'o tvirtinimo, demaskuojančio „rašto iliuzijas", pusė.

Ką reiškia šios ribos ir šios išankstinės prielaidos? Pirmiausia tai, kad kalbotyra nėra *bendroji* tol, kol apibrėžia savo išorę ir savo vidų remdamasi *iš anksto nustatytais* kalbiniais modeliais; tol, kol ji griežtai neatskiria esmės ir fakto, priklausomai nuo to, kokiam bendrybės laipsniui kiekvienas jų priklauso. Rašto apskritai sistema nėra išoriška kalbos apskritai sistemai, nebent pripažįstama, kad išorės ir vidaus padalijimas vyksta vidaus viduje arba išorės išorėje tokiu mastu, kad kalbos imanencija yra esmiškai atvira iš pažiūros svetimų jėgų įsiveržimui į jos sistemą. Dėl tos pačios priežasties raštas apskritai nėra kalbos apskritai „atvaizdas" ar „atvaizdavimas", nebent atvaizdo prigimtis, logika ir funkcionavimas būtų iš naujo apmąstyti sistemos, iš kurios siekta visa tai pašalinti, ribose. Raštas nėra ženklo ženklas, nebent taip sakoma (ir tai būtų daug teisingiau) apie kiekvieną ženklą. Jei kiekvienas ženklas nurodo į kitą ženklą ir jei „ženklo ženklas" reiškia raštą, tai kai kurios išvados, kurias laikui atėjus apsvarstysime, taps neišvengiamos. Saussure'as matė nematydamas, žinojo, *negalėdamas* atsižvelgti ir šitaip sekdamas visa metafizikos tradicija, būtent tai, kad tam tikras rašto modelis (su visu jam būdingu esminiu netikslumu, faktiniu nepakankamumu ir nuolatiniu uzurpavimu) neišvengiamai, bet laikinai įsitvirtino kaip kalbos sistemos reprezentavimo įrankis bei technika. Šis unikalus procesas buvo toks gilus, kad netgi leido *kalboje* apmąstyti tokias sąvokas kaip ženklas, technika, reprezentacija, kalba. Būtent kalbos sistemoje, susietoje su fonetiniu-raidiniu raštu, radosi logocentrinė metafizika, būties prasmę apibrėžianti kaip esatį. Šis logocentrizmas, ši pilnutinės šnekos *epocha* dėl esminių priežasčių

visada suskliausdavo, *suspenduodavo*, užgniauždavo bet kokį laisvą rašto kilmės bei statuso apmąstymą, bet kokį rašto mokslą, nesantį *technologija* nei *technikos istorija*, kurios savo ruožtu būtų paremtos natūralaus rašto mitologija bei metaforika. Kaip tik šis logocentrizmas, netikusios abstrakcijos būdu apribodamas kalbos apskritai vidinę sistemą, sutrukdo Saussure'ui bei didžiajai daliai jo pasekėjų[1] visiškai ir aiškiai apibrėžti tai, kas vadinama „integraliu ir konkrečiu kalbotyros objektu“ (p. 23).

Ir priešingai (kaip ir skelbėme anksčiau): kai Saussure'as specialiai nebenagrinėja rašto, kaip tik tuomet, kai tikisi uždaręs šią problemą skliaustuose, jis išlaisvina bendrosios gramatologijos lauką. Gramatologijos, kuri ne tik kad nebūtų pašalinta iš bendrosios kalbotyros, bet valdytų ir aprėptų kalbotyrą. Tad galima pastebėti, kad tai, kas buvo už kalbotyros ribų ištremtas klajoklis, niekada nesiliovė persekiojęs kalbą kaip pirmoji ir artimiausioji jos galimybė. Saussure'o diskurse buvo užrašyta kažkas, kas niekada nebuvo pasakyta ir kas yra ne kas kita kaip pats raštas kaip kalbos kilmė. Čia prasideda gilus, bet netiesioginis *VI skyriuje* pasmerkto uzurpavimo bei spąstų išaiškinimas, kuris apvers viską – net klausimo, į kurį buvo atsakyta pernelyg anksti, formą.

Išorė ~~yra~~ vidus

Ženklo *arbitralumo* tezė (taip netikusiai įvardyta, ir ne tik dėl paties Saussure'o pripažįstamų priežasčių[2]) turėtų uždrausti radikaliai atskirti kalbinį ir grafinį ženklą. Be abejo, tariamai natūralaus santykio *viduje* – balso ir prasmės apskritai, garsinių signifikantų sąrangos ir signifikatų turinio natūralaus santykio *viduje* („vienintelis tikras natūralus ryšys – tai garsinis ryšys“) ši tezė liečia tik apibrėžtų signifikantų ir signifikatų santykių būtinybę. Arbitraliai nustatomi esą tik pastarieji

[1] „Reikšminę kalbos plotmę gali sudaryti tik taisyklės, pagal kurias yra sutvarkyta garsinė kalbėjimo akto plotmė.“ (Trubeckojus, *Fonologijos principai* [*Principes de phonologie*], pranc. vert., p. 2). Būtent Jakobsono ir Halle darbe *Fonologija ir fonetika* [*Phonologie et phonétique*] (tai pirmoji dalis veikalo *Fundamentals of language* [*Kalbos pagrindai*], įdėto ir išversto rinkinyje *Bendrosios kalbotyros esė* [*Essais de linguistique générale*], p. 103) Saussure'o projekto fonologistinė linija, atrodo, nuosekliausiai ir griežčiausiai ginama nuo „algebrinio“ Hjelmslevo požiūrio.

[2] P. 101. Be paties Saussure'o suformuluotų abejonių visa intralingvistinių kritikų sistema gali būti priešinama „ženklo arbitralumo“ tezei. Žr. Jakobsonas, *Kalbos esmės beieškant* [*A la recherche de l'essence du langage*], *Diogène*, 51, ir Martinet, *Sinchroninė kalbotyra* [*La linguistique synchronique*], p. 34. Tačiau šios kritikos nepakenkia – beje, ir nepretenduoja to daryti – giliai Saussure'o intencijai, nukreiptai į netolydumą ir nemotyvuotumą, būdingus ženklo struktūrai ir galbūt net jo kilmei.

santykiai. Garsinių signifikantų ir jų signifikatų *apskritai* „natūralaus“ santykio viduje kiekvieno apibrėžto signifikanto ir kiekvieno apibrėžto signifikato santykis esąs „arbitralus“.

Tad nuo tos akimirkos, kai apibrėžtų šnekamųjų ir *a fortiori* rašytinių ženklų visuma laikoma nemotyvuotais steiginiais, bet koks natūralios subordinacijos santykis, bet kokia natūrali signifikantų ar signifikantų tvarkų hierarchija turėtų būti pašalinta. Jei „raštas“ reiškia užrašą ir visų pirma patvarų ženklo steiginį (ir tai – vienintelis neredukuojamas rašto sampratos branduolys), tai raštas apskritai padengia visą kalbinių ženklų lauką. Tik po to šiame lauke gali pasirodyti tam tikra rūšis įsteigtų ženklų, „rašmenų“ siaura ir išvestine šio žodžio prasme, valdomų tam tikro santykio su kitais įsteigtais, taigi „rašytiniais“ signifikantais, net jeigu jie yra „garsiniai“. Pačios ženklo steigties – taigi arbitralumo – idėjos negalima mąstyti iki rašto galimybės ir už rašto horizonto. Kitaip sakant, paprasčiausiai už paties horizonto, už pasaulio kaip įrašo erdvės – atverties ženklų skleidimui bei erdviniam *paskirstymui*, jų skirčių (tebūnie jos „garsinės“) *taisyklingam žaismui*.

Kurį laiką dar naudokimės šia prigimties ir steigties, *physis* ir *nomos* priešpriešа (o tai, neužmirškime, taip pat reiškia būtent *įstatymo* reguliuojamą paskirstymą bei padalijimą), kurią apmąstymas apie raštą turėtų sudrumsti, nors visur, ypač kalbotyros diskurse, ši priešpriešа funkcionuoja kaip savaime suprantamas dalykas. Tad turime padaryti išvadą, kad tiktai vadinamieji *natūralūs* ženklai, tie, kuriuos Hegelis ir Saussure’as vadina „simboliais“, iškrenta iš semiologijos kaip gramatologijos. Tačiau jie *a fortiori* patenka už kalbotyros, kaip bendrosios semiologijos srities, lauko ribų. Taigi ženklo arbitralumo tezė netiesiogiai, bet neatšaukiamai kvestionuoja Saussure’o skelbiamą tvirtinimą, kuriuo jis siekia išvyti raštą į išorines kalbos tamsybes. Ši tezė gerai paaiškina konvencinį fonemos ir grafemos (fonetiniame rašte – fonemos, signifikanto-signifikato, ir grafemos, grynojo signifikanto) santykį, bet kartu ji neleidžia grafemai būti fonemos „atvaizdu“. Tad rašto, kaip „išoriškos sistemos“, pašalinimas neišvengiamai turėjo suduoti smūgį „atvaizdui“, „reprezentacijai“ ar „atvaizdavimui“, išoriniam kalbos tikrovės atspindžiui.

Ne taip svarbu – bent jau čia – ar iš tiesų raidynas yra giminiškas ideografiniam raštui. Dėl šio svarbaus klausimo labai ginčijasi rašto istorikai. Čia svarbu tai, kad raidinio (ir fonetinio apskritai) rašto sinchroninės struktūros bei sisteminio principo ribose nebūtų implikuojamas joks „natūralios“ reprezentacijos santykis, joks panašumo ar dalyvavimo

santykis, joks „simbolinis" santykis hėgeliška-sosiūriška prasme, joks „ikonografinis" santykis Peirceo vartojama prasme.

Taigi vardan paties ženklo arbitralumo reikia atsisakyti sosiūriško apibrėžimo, pagal kurį raštas esąs kalbos „atvaizdas", taigi natūralus simbolis. Ne tik fonema yra pati *neįsivaizduojamybė*[i] ir joks regimas dalykas negali būti į ją *panašus*, bet pakanka turėti omenyje tai, ką Saussureas sako apie simbolio ir ženklo skirtumą (p. 101), kad nebesuprastum, kaip galima sakyti, kad raštas yra kalbos „atvaizdas" ar „atvaizdavimas", o tuo pačiu metu kitur kalbą ir raštą apibrėžti kaip „dvi skirtingų ženklų sistemas" (p. 45). Juk ženklo savastis – nebūti atvaizdu. Tam tikru judesiu, kuris, kaip žinia, paskatino susimąstyti Freudą veikale *Traumdeutung*[ii], Saussureas šitaip surenka prieštaringus argumentus, idant pasiektų patenkinamą sprendimą: pašalinti raštą. Iš tikrųjų netgi vadinamajame fonetiniame rašte „grafinis" signifikantas nurodo į fonemą per daugiaplotmį tinklą, kuris jį, kaip ir bet kokį signifikantą, susieja su kitais rašytiniais bei sakytiniais signifikantais „totalios", sakytume, kiekvienam galimų prasmių įnašui atviros sistemos viduje. Reikia pradėti kaip tik nuo totalios sistemos galimybės.

Taigi Saussureas niekada negalėjo galvoti, jog raštas iš tiesų yra sakytinės kalbos „atvaizdas", „atvaizdavimas", „reprezentacija", simbolis. Jeigu manoma, kad šių neadekvačių sąvokų Saussureui vis dėlto reikėjo, idant nuspręstų, kad raštas yra išoriškas, tai reikia daryti išvadą, kad visas jo diskurso sluoksnis – *VI skyriaus* (*Kalbos reprezentavimas raštu*) intencija – tebuvo vien mokslinis. Taip sakydami visų pirma taikome ne į Saussureo intenciją ar motyvaciją, bet į visą nekritinę tradiciją, kurią jis čia paveldi. Kuriai diskurso sričiai priklauso šis keistas argumentacijos funkcionavimas, šis kone onirinių būdu per prieštaringą logiką besigaminančio geismo rišlumas, – nors šis rišlumas veikiau nušviečia sapną nei leidžiasi jo nušviečiamas? Kaip šis funkcionavimas per visą mokslo istoriją siejasi su teorinio diskurso visuma? Dar daugiau, kaip jis veikia paties mokslo sampratą iš vidaus? Tik tada, kai šis klausimas bus gerai apgalvotas (jeigu tai kada nors įvyks), kai anapus bet kokios psichologijos (kaip ir anapus bet kokios antropologijos), anapus metafizikos (kuri šiandien gali būti „marksistinė" ar „struktūralistinė") bus apibrėžtos sąvokos, kurių reikalauja šis funkcionavimas, kai bus pajėgiama atsižvelgti į visas šio

[i] *l'inimaginable* – pažodžiui „neatvaizduojamybė", t. y. tai, ko negalima atvaizduoti, taigi ir įsivaizduoti.

[ii] *Sapnų aiškinimas.*

funkcionavimo visuotines ir viena į kitą pereinančias plotmes, – tik tada bus galima griežtai suformuluoti artikuliuotos (teorinio ar kitokio) teksto priklausomybės visumai problemą: šioje vietoje, pavyzdžiui, Saussure'o teksto situacijos problemą, teksto, kurį šiuo metu (ir tai pernelyg akivaizdu) traktuojame vien kaip itin ryškų rodiklį duotoje situacijoje, anaiptol dar nepretenduodami disponuoti sąvokomis, kurių reikalauja funkcionavimas, apie kurį ką tik kalbėjome. Mūsų pasiteisinimas būtų toks: šis ir keli kiti rodikliai (apskritai rašto sampratos nagrinėjimas) mums jau suteikia užtikrintą galimybę pradėti de-konstrukciją *didžiausios totalybės – epistēmē* sampratos ir logocentrinės metafizikos – kurioje atsirado (niekada neiškeliant radikalaus klausimo apie raštą) visi vakarietiški tyrinėjimo, aiškinimo, skaitymo bei interpretacijos metodai.

Dabar reikėtų galvoti, kad raštas yra daugiau nei išoriškas šnekai, nes jis nėra jos „atvaizdas“ ar „simbolis“, ir drauge daugiau nei iš vidaus artimas šnekai, kuri jau pati savaime yra raštas. Netgi dar nebūdama susieta su įraiža, su graviūra, piešiniu ar raide, su signifikantu, apskritai nurodančiu į juo ženklinamą signifikantą[i], grafiškumo sąvoka – kaip visoms reikšmės sistemoms bendra galimybė – implikuoja *įsteigto pėdsako* instanciją. Nuo šiol tikslingai stengsimės pamažu išplėšti šias dvi sąvokas iš klasikinio diskurso, iš kurio jas neišvengiamai pasiskolinome. Ši pastanga bus sunki ir mes *a priori* žinome, kad jos veiksmingumas niekada nebus grynas ir absoliutus.

Įsteigtas pėdsakas yra „nemotyvuotas“, bet jis nėra savavališkas. Kaip ir žodis „arbitralumas“, anot Saussure'o, jis „neturi paskatinti manyti, kad signifikantas priklauso nuo kalbančiojo subjekto laisvo pasirinkimo“ (p. 101). Jis paprasčiausiai neturi jokios „natūralios sąsajos“ su signifikatu tikrovėje. Šios „natūralios sąsajos“ nutraukimas verčia mus iš naujo kvestionuoti ne tiek sąsajos, kiek natūralumo idėją. Štai kodėl žodis „steiginys“ neturėtų būti pernelyg anksti interpretuojamas klasikinių priešpriešų sistemoje.

Įsteigto pėdsako negalima mąstyti neapmąstant skirties retencijos nuorodų struktūroje, kur skirtis pasirodo *kaip tokia* ir šitaip įgalina tam tikrą pilnutinių terminų kaitos laisvę. *Kito* „čia ir dabar“ nesatis[ii], *kitos* transcendentalinės esamybės, kitos pasaulio kilmės nesatis, pasirodanti

[i] *un signifiant renvoyant en général à un signifiant par lui signifié* – kitaip sakant, vienas signifikantas (grafema), nurodydamas į kitą signifikantą (fonemą), pastarąjį tuo nurodymu paverčia signifikatu, t. y. ženklinamuoju.

[ii] *l'absence d'un* autre *ici-maintenant.*

kaip tokia, pėdsako esatyje esanti kaip neredukuojama nesatis, – tai nėra metafizine formule pakeista mokslinė rašto samprata. Ši formulė ne tik kvestionuoja pačią metafiziką tikrąja to žodžio prasme, bet ir aprašo „ženklo arbitralumo" implikuotą struktūrą nuo tos akimirkos, kai apie jos galimybę mąstoma dar iki prigimties ir konvencijos, simbolio ir ženklo, ir t. t. išvestinės priešpriešos. Šios priešpriešos turi prasmę tik remiantis pėdsako galimybe. Ženklo „nemotyvuotumas" reikalauja sintezės, kurioje bet koks kitas – be jokio paprastumo, jokios tapatybės, jokio panašumo ar tolydumo – žadamas[i] kaip toks tame, kas nėra jis pats. *Žadamas kaip toks*: būtent tai ir yra visa *istorija*, pradedant nuo to, ką metafizika laiko „negyvu", baigiant tuo, ką pereidama visus gyvų organizmų sąrangos lygmenis ji apibrėžė kaip „sąmonę". Pėdsakas, kuriame išryškėja santykis su kitu, artikuliuoja savo galimybę visame buvinio lauke, buvinio, kurį metafizika, pradėdama užtemdytu pėdsako judesiu, apibrėžė kaip buvinį-esamybę. Pėdsaką reikia mąstyti iki buvinio. Tačiau pėdsako judesys yra neišvengiamai užtemdytas. Jis randasi kaip savęs paties užtemdymas. Kai kitas žadamas kaip toks, jis pateikia save slėpdamasis. Šis pasakymas nėra teologinis, kaip galima būtų pernelyg skubotai pamanyti. „Teologiškumas" – tai tam tikras pėdsako totalaus judėjimo momentas. Buvinio laukas, dar nebūdamas apibrėžtas kaip esaties laukas, sudaro struktūrą pagal įvairias – genetines bei struktūrines – pėdsako galimybes. Kito kaip tokio pateikimas[ii], kitaip sakant, jo „kaip tokio" paslėptis visada jau buvo prasidėjusi ir to neišvengia jokia buvinio struktūra.

Štai kodėl „nemotyvuotumas" juda nuo vienos struktūros prie kitos, „ženklui" įveikiant „simbolio" etapą. Būtent tam tikra prasme ir remdamiesi tam tikra „kaip tokio" struktūra, turime teisę sakyti, kad tai, ką Saussure'as vadina „simboliu", dar nėra nemotyvuota ir kad „simbolis" – pasak jo, bent jau laikinai – semiologijos nedomina. Bendroji nemotyvuoto pėdsako struktūra tos pačios galimybės ribose susieja santykio su kitu struktūrą, įlaikinimo procesą ir kalbą kaip raštą taip, kad juos atskirti galima tik abstrahuojant. Anaiptol nenurodydamas į kokią nors „prigimtį", pėdsako nemotyvuotumas visada yra *tapęs*. Tiesą sakant, nėra nemotyvuoto pėdsako: pėdsakas yra begalinis savo paties tapimas nemotyvuotu. Vartojant Saussure'o kalbą, reikėtų pasakyti tai, ko Saussure'as nepasakė: nėra nei simbolio, nei ženklo, bet tik simbolio tapimas ženklu.

[i] *s'annonce.*
[ii] *La présentation de l'autre comme tel.*

Be to, savaime suprantama, pėdsakas, apie kurį kalbame, nėra labiau *natūralus* (jis nėra žymė, natūralus ženklas ar rodiklis huserliška prasme) nei *kultūrinis*, nėra labiau fizinis nei psichinis, biologinis nei dvasinis. Pėdsakas yra tai, dėl ko galimas ženklo tapimas nemotyvuotu, o kartu su juo – visos vėlesnės *physis* ir jo kito priešpriešos.

Peirce'as savo semiotiniame projekte, atrodo, buvo daug dėmesingesnis nei Saussure'as tam, kad šis tapimas nemotyvuotu yra neredukuojamas. Pagal jo terminologiją, reikia kalbėti būtent apie *simbolio* tapimą nemotyvuotu. Simbolio samprata čia atlieka vaidmenį, analogišką ženklo vaidmeniui, kurį Saussure'as priešina būtent simboliui:

> Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particulary from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thouths involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.[1i]

Peirce'as patenkina du iš pažiūros nesuderinamus reikalavimus. Būtų klaidinga vieną iš jų paaukoti kitam. Reikia pripažinti simboliškumo (Peirce'o vartojama prasme – „ženklo arbitralumo") įsišaknijimą nesimboliškume, tam tikroje ankstesnėje ir susaistytoje reikšmės sąrangoje: *Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particulary from icons, or from mixed signs...* Tačiau šis įsišaknijimas neturi kompromituoti simbolinio lauko struktūrinio pirmapradiškumo, kokios nors srities, gaminimosi ir žaismo autonomijos: *So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.*

Tačiau abiem atvejais genetinis įsišaknijimas nurodo nuo ženklo į ženklą. Jokia nereikšmės dirva – kuri būtų suvokiama kaip bereikšmiškumas ar kaip esamos tiesos intuicija – nėra ženklų žaismo ir tapsmo pagrindas. Semiotika nebepriklauso nuo logikos. Pasak Peirce'o, logika yra ne kas kita kaip semiotika: „Logika bendrąja to žodžio prasme, kaip, tikiuosi, esu parodęs, yra tik kitas semiotikos (σημειωτική) įvardijimas,

[1] *Logikos pradmenys* [*Elements of logic*], II knyga, p. 302.

[i] „Simbolių daugėja. Jie atsiranda iš kitų ženklų, ypač iš ikonų arba iš mišrių vaizdinės ar simbolinės prigimties ženklų. Mes mąstome vien ženklais. Šie mąstomieji ženklai turi mišrią prigimtį; jų simbolinė dalis vadinama „sąvoka". Jei sukuriamas naujas simbolis, tai – su mąstymu susijusi sąvoka. Taigi naujas simbolis gali atsirasti tik iš kitų simbolių. Kiekvienas simbolis – iš simbolio."

kvazibūtina, arba formali, ženklų teorija". O logika klasikine prasme, logika „tikrąja to žodžio prasme", neformalioji logika, kurią valdo tiesos vertė, šioje semiotikoje užima tiktai apibrėžtą ir nepagrindinį lygmenį. Kaip ir Husserlio filosofijoje (tačiau nors ir suteikia daug apmąstymų, ši analogija turėtų čia ir užsibaigti, o ja naudotis reikia atsargiai), pats žemiausias lygmuo, logikos (ar semiotikos) galimybės pagrindimas susijęs su Tomo Erfurtiečio *Gramatica speculativa* projektu, neteisėtai priskirtu Dunsui Scotui. Peirce'as, kaip ir Husserlis, aiškiai juo remiasi. Abiem atvejais siekiama išplėtoti formalią teoriją apie sąlygas, kurias atitikdamas diskursas galėtų turėti prasmę, galėtų „reikšti" netgi tada, kai jis yra klaidingas ar prieštaringas. Šio „reikšti"[1] [i] (*Bedeutung, meaning*) bendroji morfologija nepriklauso nuo jokios tiesos logikos.

> Semiotikos mokslas turi tris šakas. Pirmąją Dunsas Scotas pavadino *grammatica speculativa*. Mes galėtume ją pavadinti *grynąja gramatika*. Jos užduotis yra apibrėžti tai, kas turi būti *representamen*[ii] tiesa, kuris naudojamas kiekvieno mokyto proto tam, kad šis galėtų išreikšti kokią nors prasmę (*any meaning*). Antroji šaka yra logika tikrąja šio žodžio prasme. Tai mokslas apie tai, kas yra kvazibūtina kiekvieno mokyto intelekto *representamina*[iii] tiesa, idant šis intelektas galėtų turėti kokį nors *objektą*, t. y. būtų teisingas. Kitaip sakant, logika tikrąja šio žodžio prasme yra formalus reprezentacijų tiesos sąlygų mokslas. Trečiąją šaką, mėgdžiodamas Kanto stilių, kai šis, steigdamas nomenklatūrą naujoms sampratoms, atstato senuosius žodžių sąryšius, pavadinčiau *grynąja retorika*. Jos užduotis – apibrėžti dėsnius, pagal kuriuos kiekviename mokytame intelekte vienas ženklas gimdo kitą, o ypač pagal kuriuos viena intelekto mintis gimdo kitą[2].

Peirce'as eina itin toli ta kryptimi, kurią kiek anksčiau įvardijome kaip de-konstrukciją transcendentalinio signifikato, kuris anksčiau ar vėliau patikimai užbaigtų vieno ženklo nuorodą į kitą ženklą. Logocentrizmą

[1] Žodžio *Bedeutung* vertimą kaip „reikšti" [*vouloir-dire*] grindžiame knygoje *Balsas ir fenomenas*.

[i] *vouloir-dire* – pažodžiui „norėti pasakyti". Būtent šia idioma versdamas Husserlio vartojamą *bedeuten* – „reikšti" ir *Bedeutung* – „reikšmė" (jų tiksliausias atitikmuo anglų kalboje būtų *to mean, meaning*, tačiau prancūzų kalboje jo nėra), Derrida nori pabrėžti, kad fenomenologijoje, kaip ir visoje Vakarų filosofinėje tradicijoje, reikšmės samprata neatsiejama nuo kalbos kaip kalbėjimo, sakymo [*dire*], tarimo, balso bei garso, taip pat nuo kalbančio subjekto valios [*vouloir*], intencijos (žr. Derrida J. *La voix et le phénomène*, p. 18, 34–39).

[ii] „reprezentantas, atvaizdas" (lot.).

[iii] „reprezentantai" (lot.).

[2] *Filosofiniai raštai* [*Philosophical writings*], 7 skyrius, p. 99.

ir esaties metafiziką atpažinome kaip tironišką, galingą, sistemingą ir neįveikiamą tokio signifikato geismą. Tad Peirce'as nuorodos neapibrėžtumą laiko kriterijumi, leidžiančiu pripažinti, kad turima reikalo su ženklų sistema. *Reikšmės judėjimą pradeda būtent tai, kas padaro neįmanomą jo nutraukimą. Pats daiktas yra ženklas.* Toks teiginys nepriimtinas Husserliui, kurio fenomenologija kaip tik todėl – kitaip sakant, pačiu savo „principų principu" – lieka radikaliausiu ir kritiškiausiu esaties metafizikos atstatymu. Skirtumas tarp Husserlio ir Peirce'o fenomenologijos yra pamatinis, nes liečia ženklo ir esaties raiškos sąvokas, santykius tarp re-prezentacijos ir paties daikto (tiesos) pirmapradės prezentacijos. Be abejo, čia Peirce'as artimesnis tam, kuris išrado žodį *fenomenologija*: iš tiesų Lambert'as pasiūlė *„daiktų teoriją* redukuoti į *ženklų teoriją"*. Pagal Peirce'o „faneroskopiją"[i] arba „fenomenologiją", pati apraiška neatskleidžia esaties, ji duoda ženklą. Knygoje *Principles of phenomenology*[ii] galima perskaityti: *„apraiškos* idėja yra ženklo idėja"[1]. Taigi nesama kokio nors fenomenalumo, kuris redukuotų ženklą ar jį reprezentuotų taip, kad ženklinamam daiktui pagaliau būtų leista suspindėti savo esaties švytėjime. Vadinamasis „pats daiktas" visada jau yra *representamen*, išvengiantis intuityvios akivaizdybės paprastumo. *Representamen* veikia tik sužadindamas *interpretantą*, kuris pats tampa ženklu, ir taip – iki begalybės. Signifikato tapatybė sau be paliovos slepiasi ir nusikelia. *Representamen* savastis – tai būti savimi ir kitu, rastis kaip nuorodos struktūra, atsiskirti nuo savęs. *Representamen* savastis – tai nebūti *grynam*[iii], kitaip sakant, absoliučiai sau *artimam* (*prope, proprius*). Tad *reprezentuojamas dalykas* visada jau yra *representamen*. Ženklo apibrėžimas:

> *Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum...* If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least[2][iv].

[i] Faneroskopija: gr. *phaneros* – „ryškus, aiškus"; *skopeō* – „žiūriu, stebiu".

[ii] *Fenomenologijos pagrindai.*

[1] P. 93. Prisiminkime, kad Lambert'as fenomenologiją supriešino su tiesos mokslu [*l'aléthiologie*].

[iii] *Le propre du representamen, c'est de n'être pas propre...* – apie žodžio *propre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

[2] *Logikos pradmenys* [*Elements of logic*], II knyga, p. 302.

[iv] *„Bet kas, kas apibrėžia ką nors kitą (jo interpretantas), nurodydamas į objektą, ir kuris pats tuo pačiu būdu yra nurodomas – interpretantas savo ruožtu tampa ženklu, ir taip toliau ad infinitum...* Jei vienas po kito einančių interpretantų seka užsibaigia, ženklas šitaip bent jau pavirsta netobulu".

Tad nuo tada, kai esama prasmės, esti vien ženklai. *We think only in signs*[i]. Tai prilygsta ženklo sąvokos sunaikinimui kaip tik tą akimirką, kai, kaip ir Nietzsche's filosofijoje, jos būtinybė pripažįstama kaip absoliuti jos teisė. Transcendentalinio signifikato nesatį galima būtų pavadinti *žaismu* – žaismo neribotumu, kitaip sakant, esaties ontoteologijos ir metafizikos sudrebinimu. Nieko keista, kad šio sudrebinimo smūgis, veikiantis metafiziką nuo pat jos kilmės, leidžiasi *įvardijamas kaip toks* epochoje, kurioje, atsisakydami kalbotyrą susieti su semantika (nors jas dar sieja visi Europos kalbininkai, nuo Saussure'o iki Hjelmslevo), išstumdami už savo tyrinėjimų ribos *meaning* problemą, kai kurie amerikiečių kalbininkai nuolat remiasi žaismo modeliu. Čia reikia suprasti, jog raštas yra žaismas kalboje. (Dialoge *Faidras* (277 e) raštas buvo pasmerktas būtent kaip žaismas – *paidia* – ir ši vaikiška pramoga supriešinta su šnekos rimtumu bei branda (*spoudē*)). Šis *žaismas*, mąstomas kaip transcendentalinio signifikato nesatis, nėra žaismas *pasaulyje*, kaip jį visada apibrėždavo filosofinė tradicija, siekianti *įtalpinti* žaismą[ii], ir kaip jį apmąsto žaidimo teoretikai (arba tie, kurie sekdami Bloomfield'o teorija ir ją peržengdami, semantiką priskiria psichologijai ar kokiai kitai sritinei disciplinai). Tad siekiant radikaliai apmąstyti žaismą, pirmiausia reikia rimtai *išsemti* ontologinę ir transcendentalinę problematiką, kantriai ir griežtai išnagrinėti būties prasmės, buvinio būties ir pasaulio transcendentalinės kilmės – pasaulio pasauliškumo – klausimą, iš tiesų iki pat galo sekti Husserlio ir Heideggerio klausimų kritinį judėjimą, jiems išsaugant savo veiksmingumą ir paskaitomumą. Tebūnie tai bus perbraukta kryžmai, o jei ne, tai žaismo ir rašto sąvokos, kuriomis remiamasi, pasiliks atskirų sričių ribose ir empiristiniame, pozityvistiniame ar metafiziniame diskurse. Taigi atkirtis, kurį minėto diskurso šalininkai priešintų ikikritinei tradicijai bei metafizinei spekuliacijai, būtų vien jų pačių veikimo pasauliška reprezentacija. Tad *visų pirma* reikia apmąstyti būtent *pasaulio žaismą*, dar prieš mėginant suprasti visas žaismo pasaulyje formas[1].

[i] „Mes mąstome vien ženklais" (angl.).

[ii] *contenir* – „įtalpinti, patalpinti, sutūrėti, apimti". Šis veiksmažodis turi tą pačią šaknį, kaip ir daiktavardis *le contenu* – „turinys".

[1] Akivaizdu, kad būtent į Nietzsche's filosofiją dar kartą nurodo šios temos, esančios Heideggerio (žr. *Daiktas* [*La chose*], 1950, pranc. vert. knygoje *Esė ir konferencijos* [*Essais et conférences*], p. 240 [„Das Ding", *Vorträge und Aufsätze* (Pfüllingen, 1954)]; *Proto pagrindas* [*Le principe de raison*], 1955–1956, pranc. vert., p. 240 [*Der Satz vom Grund* (Pfüllingan, 1957)]), Finko (*Žaidimas kaip pasaulio simbolis* [*Le jeu comme symbole du monde*] [*Spiel als Weltsymbol*], 1960), o Prancūzijoje – K. Axelos mąstyme (*Planetinio mąstymo link* [*Vers la pensée planétaire*], 1964, ir *Ateities mąstymo įvadas: apie Marxą ir Heideggerį* [*Einführung in ein künftiges Denken: über Marx und Heidegger*], 1966).

Taigi iš pat pradžių[i] neišvengiame simbolio tapimo nemotyvuotu. Šio tapimo atžvilgiu sinchroniškumo ir diachroniškumo priešprieša taip pat yra išvestinė. Todėl gramatologijos ji iš esmės negali valdyti. Pėdsako nemotyvuotumas dabar turi būti suprastas kaip veikimas, o ne kaip būvis, kaip aktyvus judėjimas, motyvacijos panaikinimas, o ne kaip duota struktūra. „Ženklo arbitralumo" mokslas, pėdsako nemotyvuotumo mokslas, rašto iki šnekos ir šnekoje mokslas – gramatologija šitaip aprėptų plačiausią lauką, kurio viduje kalbotyra abstrahuodama nubrėžtų savo pačios erdvę kartu su ribomis, kurias Saussure'as nurodo savo vidinei sistemai ir kurias reikėtų dar kartą atsargiai patikrinti kiekvienoje šnekos/rašto sistemoje judant per pasaulį ir istoriją.

Taigi *Bendrosios kalbotyros paskaitų* programoje *semiologiją* reikėtų vien tik žodinėje plotmėje pakeisti *gramatologija*:

> Pavadinsime ją [gramatologija]... Kadangi ji dar neegzistuoja, negalima pasakyti, kokia ji bus, bet ji turi teisę egzistuoti, jos vieta iš anksto apibrėžta. Kalbotyra yra tik šio bendrojo mokslo dalis, o dėsniai, kuriuos atvers [gramatologija], bus jai pritaikomi (p. 33).

Šis pakeitimas bus naudingas ne tik tuo, kad suteiks rašto teorijai užmojį, reikalingą priešinantis logocentrinei represijai ir kalbotyros valdžiai. Jis patį semiologijos projektą išlaisvins nuo to, kad, nepaisant didžiausio teorinio išsiplėtojimo, šis projektas liko *valdomas* kalbotyros, buvo jai priskirtas kaip savo centrui, o kartu kaip savajam *telos*. *Nors semiologija iš tiesų buvo bendresnio pobūdžio ir labiau visa apimanti nei kalbotyra, ji ir toliau buvo tvarkoma kaip viena iš kalbotyrai priklausančių sričių. Kalbinis ženklas semiologijai liko pavyzdinis*, jis ją valdė kaip pagrindinis ženklas[ii] ir kaip generuojantis modelis – „šeimininkas"[iii].

> Taigi galima sakyti, rašo Saussure'as, kad visiškai arbitralūs ženklai geriau nei kiti įgyvendina semiologinio proceso idealą. Štai kodėl [žodinė] kalba – sudėtingiausia ir labiausiai paplitusi iš visų išraiškos sistemų – taip pat yra charakteringiausia. Šia prasme kalbotyra gali tapti *bendru visos semiologijos šeimininku*, nors [žodinė] kalba viso labo tėra dalinė sistema (p. 101. Kursyvas mūsų).

[i] *d'entrée de jeu* – idioma, pažodžiui: „nuo žaidimo pradžios, atidarymo".

[ii] *maître-signe* – *maître* reiškia „šeimininkas; mokytojas".

[iii] *le „patron"* – atkreiptinas dėmesys į šio žodžio etimologinį ryšį su lotynišku žodžiu *pater* – „tėvas".

Iš naujo svarstydamas Saussure'o nustatytą priklausomybės sąrangą ir iš pažiūros apversdamas dalies ir visumos santykį, Barthes'as iš tiesų išpildo giliausią *Paskaitų* intenciją:

> Vienu žodžiu, nuo šiol reikia pripažinti galimybę bent kartą apversti Saussure'o teiginį: kalbotyra nėra bendrojo ženklų mokslo dalis (net ir privilegijuota) – tai semiologija yra kalbotyros dalis[1].

Šis nuoseklus apvertimas, semiologiją pajungiantis „translingvistikai", leidžia visiškai išaiškinti, jog kalbotyra istoriškai yra valdoma logocentrinės metafizikos, kuriai iš tiesų egzistuoja ir turėtų egzistuoti vien tik „įvardyta prasmė" (*ibid.*). Kalbotyrą valdo vadinamoji „rašto civilizacija", kurioje mes gyvename, vadinamoji fonetinio rašto civilizacija, kitaip sakant, logoso civilizacija, kur būties prasmė savuoju *telos* yra apibrėžta kaip paruzija[i]. Šios epochos ir šios civilizacijos, kurios pamažu išnyksta dėl jų virtimo pasaulinėmis, aptvaros ribose siekiant aprašyti *reikšmės faktą bei paskirtį*, Barthes'o atliktas apvertimas yra vaisingas ir neišvengiamas.

Dabar pamėginkime peržengti šiuos formalius ir architektoninius svarstymus. Iškelkime konkretesnį klausimą ne iš šalies, o iš vidaus: kokiu būdu [žodinė] kalba yra ne tik tam tikra rašto rūšis, „kurią galima palyginti su raštu", kaip keistai sako Saussure'as (p. 33), bet ir tam tikros rūšies raštas. Arba, kadangi [rašto ir kalbos] santykiai čia nebėra išplėtimo ir apribojimo santykiai, veikiau reikėtų klausti, kokiu būdu kalbos galimybė yra pagrįsta bendrąja rašto galimybe. Tai parodžius, tuoj pat būtų paaiškintas vadinamasis „neteisėtas užgrobimas", kuris negalėjo būti koks nors nelaimingas atsitikimas. Priešingai, „neteisėtas užgrobimas" suponuoja bendrą kiltį ir kartu pašalina „atvaizdo" nusakymą per panašumo, išvestumo ar reprezentuojančio atspindėjimo santykius [su „originalu"]. Ir šitaip iš pažiūros nekaltai ir didaktiškai analogijai, kuria remiasi Saussure'as, būtų sugrąžinta tikroji jos prasmė, pirminė jos galimybė:

> [Žodinę] kalbą galima palyginti su idėjas išreiškiančių ženklų sistema, o tai reiškia, ją *galima palyginti su raštu*, su kurčnebylių raidynu, su simboliniais ritualais, su mandagumo formomis, su kariniais signalais ir t. t. Ji tik yra svarbiausia iš šių sistemų (p. 33. Kursyvas mūsų).

[1] *Communications*, 4 (1964), p. 2.

[i] Žr. skyrelio *Rašytinė būtis* i vert. paaiškinimą p. 39.

Tai nebe atsitiktinumas, kad toliau, po trijų šimtų puslapių, aiškindamas, jog *garsinė skirtis* yra kalbinės *vertės* („nagrinėjamos materialiu aspektu“[1]) sąlyga, Saussure'as vėl pasiskolina iš rašto pavyzdžio visus jo pedagoginius išteklius:

> Kadangi kitokioje ženklų sistemoje – rašte – konstatuojamas tapatus dalykų būvis, raštu pasinaudosime kaip palyginimu, siekdami išryškinti visą šią problemą (p. 165).

Toliau eina keturi parodomieji skirsniai, kurių visos schemos ir turinys pasiskolinti iš rašto[2].

Tad Saussure'ą vėl reikia ryžtingai supriešinti su juo pačiu. Dar iki tol, kol jis „užrašomas“, „reprezentuojamas“, „atvaizduojamas“ kokiu nors „rašmenimi“, kalbinis ženklas implikuoja pirmapradį raštą. Nuo šiol tiesiogiai apeliuosime ne į ženklo arbitralumo tezę, bet į tezę, su kuria Saussure'as neišvengiamu ryšiu sieja pirmąją ir kuri, kaip mums atrodo, veikiau pagrindžia pirmąją: tai tezė apie *skirtį* kaip kalbinės vertės šaltinį[3].

Kokios yra šios, dabar taip gerai pažįstamos temos (kuriai, beje, Platonas dialoge *Sofistas* jau buvo paskyręs keletą apmąstymų...) išvados gramatologijos požiūriu?

Kadangi skirtis savaime ir pagal apibrėžimą niekada nėra juslinė pilnuma, tai jos būtinybė prieštarauja tvirtinimui, esą kalbos esmė yra natūraliai garsinė. Kartu ji kvestionuoja tariamai natūralią grafinio sig-

[1] „Jei konceptualioji vertės dalis yra konstituota tik per santykius ir skirtumus su kitais kalbos terminais, tą patį galima pasakyti ir apie materialiąją jos dalį. Žodyje svarbus ne pats garsas, bet garsiniai skirtumai, leidžiantys atskirti šį žodį nuo visų kitų, nes būtent jie suteikia reikšmę... pagaliau, visada bet kokio kalbos fragmento pagrindas gali būti tik jo nesutapimas su likusia dalimi“ (p. 163).

[2] „Kadangi kitokioje ženklų sistemoje – rašte – konstatuojamas tapatus dalykų būvis, raštu pasinaudosime kaip palyginimu, siekdami išryškinti visą šią problemą. Iš tiesų:
1. rašto ženklai yra arbitralūs; pvz., nėra jokio ryšio tarp raidės *t* ir ja nurodomo garso;
2. raidžių vertė yra visiškai negatyvi ir diferencinė; taigi tas pats asmuo *t* gali užrašyti keliais būdais: *t t t*. Svarbiausia, kad šis ženklas rašant nesupainiojamas su *l*, *d* ir t. t.;
3. rašto vertės veikia tik per abipuses jų priešpriešas apibrėžtos sistemos, sudarytos iš riboto skaičiaus raidžių, viduje. Šis [trečiasis rašto] apibūdinimas, netapatus antrajam, vis dėlto yra glaudžiai su juo susijęs, mat abu priklauso nuo pirmojo. Kadangi grafinis ženklas yra arbitralus, jo forma nėra labai svarbi, tiksliau, ji svarbi tik sistemos nustatytose ribose;
4. ženklo gaminimo būdas yra visiškai nesvarbus [*indiférent*], nes jis nedomina sistemos (tai taip pat išplaukia ir iš pirmojo apibūdinimo). Tai, kad aš rašau raides ant juodo ar ant balto popieriaus, ore ar ant kokio nors paviršiaus, plunksna ar raižikliu, neturi jokios įtakos jų reikšmei“ (p. 165–166).

[3] „*Arbitralumas* ir *diferenciškumas* yra dvi tarpusavyje susijusios savybės“ (p. 163).

nifikanto priklausomybę. Tai paties Saussure'o daroma išvada, prieštaraujanti vidinę kalbos sistemą apibrėžiančioms prielaidoms. Dabar jis priverstas pašalinti tai, kas jam vis dėlto anksčiau leido pašalinti raštą: garsą ir jo „natūralų ryšį“ su prasme. Pavyzdžiui:

> Kaip matysime, [žodinės] kalbos esmė yra svetima garsiniam kalbinio ženklo pobūdžiui (p. 21).

O skirčiai skirtoje pastraipoje:

> Neįmanoma, kad garsas – materialus elementas – pats priklausytų [žodinei] kalbai. Jis jai yra tik antraeilis dalykas, jos panaudojama medžiaga. Bet kokiai konvencinei vertei būdinga nepersipinti su jusliniu elementu, kuriuo ji remiasi...
> Savo esme jis [kalbinis signifikantas] visiškai nėra fonetinis, jis – bekūnis, sudarytas ne iš savo materialios substancijos, bet vien iš skirčių, kurios jo akustinį atvaizdą atsieja nuo visų kitų (p. 164).
> Tai, kad ženklas turi idėją ar garsinę medžiagą, nėra taip svarbu kaip tai, kas yra aplink jį kituose ženkluose (p. 166).

Be tokio garsinės medžiagos redukavimo Saussure'ui lemiama [žodinės] kalbos ir šnekos perskyra negalėtų būti griežta. Tas pat galiotų ir iš šios perskyros kylančioms kodo ir pranešimo, schemos ir vartojimo ir t. t. priešpriešoms. Išvada: „Fonologija – reikia tai pakartoti – yra tik pagalbinė [kalbos mokslo – J. D.] disciplina, susijusi vien su šneka“ (p. 56). Taigi šneka semiasi iš užrašyto ar neužrašyto rašto gelmių, – o [žodinė] kalba ir yra šis raštas, – ir būtent čia reikia apmąstyti dviejų „užfiksavimų“ artimumą vienas kitam. Šį artimumą atskleidžia *phōnē* redukavimas. Tai, ką Saussure'as sako, pavyzdžiui, apie ženklą apskritai ir ką jis „patvirtina“ rašto pavyzdžiu, lygiai taip pat galioja [žodinei] kalbai: „Ženklo tęstinumas laike, susijęs su kaita laike, yra bendrosios semiologijos principas. Tai patvirtina rašto sistemos, kurčnebylių kalba ir t. t.“ (p. 111).

Taigi fonetinės substancijos redukavimas ne tik leidžia atskirti fonetiką (ir *a fortiori* akustiką ar klausos organų fiziologiją) nuo fonologijos. Ji taip pat pačią fonologiją paverčia „pagalbine disciplina“. Čia Sausure'o nurodytas kelias veda anapus tų, kurie šiuo požiūriu juo remiasi, fonologizmo: iš tiesų Jakobsonas abejingumą fonetinei išraiškos substancijai laiko neįmanomu ir neteisėtu. Tad jis kritikuoja Hjelmslevo glosematiką, reikalaujančią neutralizuoti garsinę substanciją ir ją neutralizuojančią.

O prieš tai cituotame tekste Jakobsonas ir Halle tvirtina, kad „teorinis reikalavimas" tirti invariantus, suskliaudžiantis garsinę substanciją (kaip empirinį ir atsitiktinį turinį), yra:

1. *neįgyvendinamas*, nes, kaip „pažymi Eli Fisher-Jorgensenas", „kiekviename tyrimo etape atsižvelgiama į garsinę substanciją". Tačiau ar tai „trikdantis prieštaravimas", kaip mano Jakobsonas ir Halle? Ar negalima atsižvelgti į garsinę substanciją kaip į pavyzdžiu pasitarnaujantį faktą, – būtent taip elgiasi fenomenologai, kuriems visada reikia išlaikyti žvilgsnio lauke esantį pavyzdinį empirinį turinį, analizuojant iš principo nuo jo nepriklausančią esmę.

2. *iš principo nepriimtinas*, nes negalima galvoti, kad „kalboje forma priešpriešinama substancijai, kaip konstanta priešpriešinama kintamajam". Kaip tik šiame antrajame įrodyme tiesiog pažodžiui vėl pasirodo sosiūriškos formuluotės, nusakančios šnekos ir rašto santykius: rašto sąranga – tai išorybės, „atsitiktinumo", „puošmeninė", „pagalbinė", *„parazitinė"* sąranga (p. 116–117. Kursyvas mūsų). Jakobsono ir Halle argumentacija apeliuoja į faktinę genezę ir nurodo rašto įprasta to žodžio prasme antraeiliškumą: „Tik po to, kai įvaldoma šnekamoji kalba, mokomasi skaityti ir rašyti". Net jei manytume, kad šis sveiko proto teiginys griežtai įrodytas – kuo mes netikime (kiekviena iš šių sąvokų nepaprastai problemiška) – turėtume dar būti užtikrinti, kad jis tinka argumentacijai. Net jeigu lengvai galėtumėme įsivaizduoti „po to", net jeigu būtų gerai žinoma, kas galvojama ir sakoma tvirtinant, kad rašyti išmokstama *po to*, kai išmokstama kalbėti – ar to pakaktų, kad būtų nuspręsta, jog tai, kas šitaip ateina „po to", yra parazitiška? Ir kas yra parazitas? O jei raštas kaip tik ir verčia iš naujo peržiūrėti mūsų parazitiškumo logiką?

Kitur Jakobsonas ir Halle primena grafinės reprezentacijos netobulumą, jį kritikuodami. Šis netobulumas priklauso nuo „iš esmės skirtingų raidžių ir fonemų struktūrų":

> Raidės niekada visiškai nereprodukuoja skirtingų diferencinių požymių, kuriais remiasi fonеminė sistema, ir neišvengiamai ignoruoja struktūrinius šių požymių ryšius (p. 116).

Jau anksčiau buvome užsiminę: ar radikalus dviejų rūšių – grafinių ir fonetinių – elementų skirtingumas nepašalina vienų išvedimo iš kitų? Ar grafinės reprezentacijos neadekvatumas nėra susijęs vien su įprastu raidiniu raštu, kuriuo glosematinis formalizmas iš esmės nesiremia? Pa-

galiau, jei būtų priimta visa šitaip pateikta fonologistinė argumentacija, reikėtų dar pripažinti, kad ji „mokslinę" šnekos sampratą priešpriešina populiariai rašto sampratai. Norėtume parodyti, kad negalima pašalinti rašto iš „požymių struktūrinių ryšių" bendrosios patirties. O tai, žinoma, reiškia rašto sampratos reformavimą.

Pagaliau, jei Jakobsono tyrinėjimas šiuo požiūriu artimas Saussure'ui, tai ar ne kaip tik Saussure'o *VI Skyriui*? Kaip tvirtai Saussure'as būtų palaikęs materijos ir formos neatskiriamumą, kuris lieka svarbiausiu Jakobsono ir Halle argumentu (p. 117)? Šį klausimą galima pakartoti kalbant apie A. Martinet poziciją, kuris šioje diskusijoje pažodžiui seka *Paskaitų VI Skyriumi*[1]. Ir tik *VI Skyriumi*, kurio teiginius A. Martinet *visiškai aiškiai* atsieja nuo teiginių, *Paskaitose* panaikinančių fonetinės substancijos pirmenybę. Paaiškinęs, kodėl „tóbulai ideografijai mirusi kalba", t. y. apibendrinto rašto sistema besinaudojanti komunikacija „negalėtų turėti jokios realios autonomijos" ir kodėl *vis dėlto* „tokia sistema esanti tokia ypatinga, kad galima gerai suprasti kalbininkus, *trokštančius pašalinti* šią sistemą iš savo mokslo srities" (*Sinchroninė kalbotyra*, p. 18. Kursyvas mūsų), A. Martinet kritikuoja tuos, kurie sekdami tam tikru Saussure'u, kvestionuoja iš esmės fonetinį kalbinio ženklo pobūdį:

[1] Ši pažodinė ištikimybė išreiškiama:
1. kritiškai aptariant Hjelmslevo bandymą (*Apie lingvistinės L. Hjelmslevo teorijos pagrindus* [*Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L. Hjelmslev*], in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 42, p. 40): „Hjelmslevas yra absoliučiai nuoseklus pareikšdamas, kad rašytinis tekstas kalbininkui turi tokią pačią vertę kaip ir sakytinis tekstas, nes substancijos pasirinkimas nesvarbus. Jis netgi atsisako pripažinti, kad sakytinė substancija yra pirminė, o rašytinė – išvestinė. Tačiau, atrodo, pakaktų jam nurodyti, jog, išskyrus kai kuriuos patologinius atvejus, visi žmonės kalba, bet tik nedaugelis moka rašyti, arba kad vaikai moka kalbėti gerokai anksčiau, negu išmoksta rašyti. *Taigi ties tuo neapsistosime*." [Kursyvas mūsų];
2. veikale *Bendrosios kalbotyros pradmenys* [*Eléments de linguistique générale*], kur visame skyriuje, skirtame vokaliniam kalbos pobūdžiui, perimami *Paskaitų VI Skyriaus* argumentai bei žodžiai: „Kalbėti išmokstama dar prieš išmokstant rašyti: skaitymas dubliuoja šneką, bet *niekada atvirkščiai*." (Kursyvas mūsų. Visas šis teiginys mums atrodo itin ginčytinas netgi kasdienės patirties plotmėje, kuri šioje argumentacijoje turi įstatymo galią.) A. Martinet daro išvadą: „Rašto studijos – tai nuo kalbotyros besiskirianti disciplina, nepaisant to, kad praktiškai ji yra vienas iš kalbotyros priedų. Taigi kalbotyra abstrahuojasi nuo grafinių faktų" (p. 11). Štai kaip funkcionuoja *priedo* ir *abstrahavimosi* sąvokos: raštas ir jo mokslas yra svetimi, bet nėra nepriklausomi, tačiau tai, priešingai, jiems netrukdo būti imanentiškiems ir kartu neesminiams. Raštas yra kaip tik pakankamai „*išoriškas*", kad nepaveiktų *pačios* kalbos integralumo, jos grynos ir pirminės tapatybės sau, jos grynumo; o kartu kaip tik pakankamai „*vidinis*", kad neįgytų teisės jokiai praktinei ar epistemologinei nepriklausomybei. Ir atvirkščiai.
3. jau cituotame straipsnyje *Žodis*: „Norint suvokti realią žmogiškos kalbos prigimtį, reikia visada pradėti nuo oralinio pasakymo" (p. 53).
4. pagaliau ir ypač skyriuje *Dviguba kalbos artikuliacija* veikale *Sinchroninė kalbotyra* [*La linguistique synchronique*], p. 8 ir t. ir p. 18 ir t.

> Daugelis linkę pripažinti Saussure'o teisumą, kai jis tvirtina, kad „kalbos esmė... yra svetima fonetiniam kalbinio ženklo pobūdžiui", ir, pranokdami mokytoją, linkę pareikšti, kad kalbinis ženklas nebūtinai turi fonetinį pobūdį (p. 19).

Kaip tik čia kalbama ne apie mokytojo „pranokimą", bet apie jo sekimą ir pratęsimą. Ar atsisakyti tai daryti nereiškia sustoti ties tuo, kas *VI Skyriuje* smarkiai apriboja formalų ar struktūrinį tyrinėjimą ir prieštarauja neginčijamiausiems Saussure'o mokymo pasiekimams? Ar siekiant išvengti „pranokimo" nerizikuojama atsilikti nuo Saussure'o?

Manome, kad apibendrintas raštas nėra vien išrastinos, hipotetinės ar ateityje galimos sistemos idėja. Priešingai, manome, kad sakytinė kalba jau priklauso tokiam raštui. Tačiau tai suponuoja rašto sampratos modifikavimą, apie kurį šiuo metu galime tik anksčiau laiko užsiminti. Netgi sutikdamas su tuo, kad ši modifikuota samprata nebus priimta, sutikdamas, kad grynojo rašto sistema bus laikoma ateities hipoteze ar darbine hipoteze, – ar kalbininkas šios hipotezės akivaizdoje privalo atsisakyti būdų ją apmąstyti ir jos formulavimą įtraukti į savo teorinį diskursą? Ar tai, kad daugelis iš tiesų to atsisako, sukuria kokią nors teorinę teisę? Atrodo, A. Martinet kaip tik taip ir mąsto. Išplėtojęs visiškai „daktilologinės" kalbos hipotezę, jis iš tiesų rašo:

> Reikia pripažinti, kad esama visiškos paralelės tarp „daktilologijos" ir fonologijos tiek sinchroninėje, tiek diachroninėje plotmėje ir kad pirmajai galima panaudoti antrajai įprastą terminiją, žinoma, išskyrus tą atvejį, kai terminai nurodo į fonetinę substanciją. Aišku, jei *negeidžiame* iš kalbotyros srities pašalinti tokio tipo sistemų, kurias ką tik įsivaizdavome, itin svarbu pakeisti su signifikantų artikuliacija susijusią tradicinę terminiją taip, kad iš jos būtų pašalinta bet kokia nuoroda į fonetinę substanciją, kaip daro Louisas Hjelmslevas, vietoj „fonemos" ir „fonologijos" vartojantis „senemos" ir „senematikos"[i] sąvokas. *Iš karto taps aišku, kad dauguma kalbininkų nesiryžta iš pagrindų pakeisti tradicinės terminijos statinio, siekiant vienintelės teorinės naudos – galimybės įtraukti į savo mokslo sritį grynai hipotetines sistemas. Idant jie sutiktų apmąstyti tokią revoliuciją,* reikėtų juos įtikinti, kad patikrintose kalbotyros sistemose jiems visai nenaudinga išraiškos vienetų fonetinę substanciją traktuoti kaip tiesiogiai juos dominančią (p. 20–21. Kursyvas mūsų).

[i] *cénème* ir *cénématique.*

Kartoju: mes neabejojame šių fonologinių argumentų verte, kurių prielaidas anksčiau mėginome parodyti. Nuo tada, kai šios prielaidos priimamos, būtų absurdiška per painiavą vėl įvesti išvestinį raštą sakytinės kalbos lauke ir šio išvestinumo sistemos viduje. Tokiu atveju būtų ne tik neišvengta etnocentrizmo, bet net ir toje sferoje, kur jis teisėtas, būtų supainiotos visos ribos. Taigi čia nekalbama nei apie rašto siaurąja prasme reabilitaciją, nei apie priklausomybės tvarkos apvertimą, kai ji akivaizdi. Fonologizmas nepatiria jokio prieštaravimo, kol išsaugomos įprastos šnekos ir rašto sąvokos, formuojančios tvirtą jo argumentacijų audinį. Tai įprastos ir kasdienės sąvokos, negana to, jose be jokio prieštaravimo glūdi sena istorija ir jos yra apribotos vos regimomis, bet dėl to tik dar griežtesnėmis ribomis.

Veikiau norėtume pasiūlyti mintį, jog tariamas rašto išvestinumas, kad ir koks realus bei milžiniškas būtų, buvo įmanomas tik su viena sąlyga: kad „pirmapradė", „natūrali" ir t. t. kalba niekada neegzistavo, niekada nebuvo nepažeista, nepalytėta rašto, kad ji pati visada buvo raštas. Kitaip sakant, archiraštas, kurio būtinybę norime čia nurodyti ir išryškinti naują jo sampratą; jį tebevadiname raštu vien dėl to, kad jis iš esmės susijęs su populiaria rašto samprata. Šioji istoriškai galėjo įsitvirtinti tik dėl archirašto paslėpties, tik dėl šnekos geismo, šnekos, išvarančios savo kitą ir savo dublikatą ir besistengiančios redukuoti jo skirtį. Šią skirtį atkakliai vadiname raštu todėl, kad vykstant istorinei represijai, raštui pagal padėtį buvo lemta reikšti baisiausią skirtį. Jis labiausiai grėsė gyvos šnekos geismui, iš vidaus ir iš pat pradžių buvo į ją *įsirėžęs*[1]. O skirtis, kaip vis labiau įsitikinsime, negali būti mąstoma be *pėdsako*.

Šis archiraštas, nors jo sampratą ir paskatino „ženklo arbitralumo" bei skirties temos, negali ir niekada negalės būti pripažintas kokio nors *mokslo objektu*. Jis net nesileidžia redukuojamas į *esaties* formą. O šioji valdo bet kokį objekto objektyvumą ir bet kokį pažintinį santykį. Štai kodėl tai, ką mes tolesnėse *Paskaitų* vietose mėginsime traktuoti kaip „pažangą", retrospektyviai sudrebinančią nekritinius *VI Skyriaus* teiginius, niekada nesuteiks pagrindo naujai „mokslinei" rašto sampratai.

Ar galima tą patį pasakyti apie Hjelmslevo algebrizmą, neabejotinai iš šios pažangos padariusio griežčiausias išvadas?

[1] *entamait* – čia Derrida žaidžia žodžio *entamer* daugiareikšmiškumu: 1) „į(si)rėžti, įpjauti"; 2) „sužaloti, pakenkti, sugadinti"; 3) „pradėti, būti pradžia".

Bendrosios gramatikos pagrindai[i] (1928), aptardami [Saussure'o] *Paskaitų* doktriną, atsiejo fonologinį principą nuo skirties principo. Šis veikalas išlaisvino *formos* sąvoką, leidusią atskirti formalią skirtį nuo fonetinės skirties, ir tai – pačiame „šnekamosios" kalbos viduje (p. 117). Gramatika nepriklauso nuo semantikos ir nuo fonologijos (p. 118).

Ši nepriklausomybė yra pats glosematikos, kaip formalaus kalbos mokslo, principas. Jo formalumas suponuoja, kad „tarp garsų ir kalbos nėra jokios būtinos jungties"[1]. Pats šis formalumas yra grynai funkcinės analizės sąlyga. Tad kalbinės funkcijos ir gryno kalbinio vieneto – glosemos – idėja pašalina ne tik samprotavimus apie išraiškos substanciją (materialią substanciją), bet ir samprotavimus apie turinio substanciją (nematerialią substanciją). „Kadangi kalba yra forma, o ne substancija (F. de Saussure'as), tai glosemos pagal apibrėžimą nepriklauso nuo substancijos – nei nematerialios (semantinės, psichologinės ir loginės), nei materialios (fonetinės, grafinės ir t. t.)"[2]. Kalbos funkcionavimo, jos *žaismo* studijavimas suponuoja, kad suskliaudžiama *prasmės* substancija, o tarp kitų įmanomų substancijų – *garso* substancija. Garso ir prasmės vienovė, kaip jau sakėme prieš tai, čia yra nuraminanti žaismo pabaiga. Hjelmslevas savąją kalbos *schemos* arba *žaismo* sampratą kildina iš Saussure'o formalizmo ir vertės teorijos. Nors Hjelmslevas linkęs kalbinę vertę lyginti veikiau su „ekonominių mokslų mainų verte" nei su „gryna logine-matematine verte", vis dėlto jis pažymi šios analogijos ribą:

> Ekonominė vertė – tai pagal apibrėžimą dvilypė vertė: ji atlieka ne tik konstantos vaidmenį konkrečių piniginių vienetų atžvilgiu, bet ir kintamojo vaidmenį fiksuoto prekės dydžio atžvilgiu, kuris jai yra etalonas. Kalbotyroje, priešingai, nėra nieko, kas atitiktų etaloną. Todėl šachmatų žaidimas, o ne ekonominis faktas F. de Saussure'ui lieka ištikimiausiu gramatikos atvaizdu. Kalbos schema galiausiai yra *žaismas* ir nieko daugiau[3].

Veikale *Kalbos teorijos pradmenys*[ii] (1943) panaudodamas *išraiškos/turinio* priešpriešą, kuria jis pakeičia *signifikanto/signifikato* priešpriešą

[i] *Les principes de grammaire générale*. Turimas omeny Hjelmslevo darbas.

[1] *On the Principles of Phonematics* [*Apie fonematikos pagrindus*], 1935, Proceedings of the Second International Congress of Phonetic Sciences, p. 51.

[2] L. Hjelmslevas ir H. J. Uldallis, *Struktūralistinės kalbotyros studijos, surengtos Kopenhagos lingvistiniame ratelyje* [*Etudes de linguistique structurale organisées au sein du Cercle linguistique de Copenhague*] (Bulletin 11, 35, p. 13 ir t.).

[3] *Langue et parole* [*Kalba ir šneka*] (1943) in *Essais linguistiques*, p. 77.

[ii] *Prolégomènes à une théorie du langage*.

ir kurios kiekvienas iš narių gali būti nagrinėjamas *formos* ar *substancijos* požiūriu, Hjelmslevas kritikuoja kalbos, *natūraliai* susijusios su fonetine išraiškos substancija, idėją. Iki šiol buvo neteisingai „suponuojama, kad šnekamosios kalbos išraiškos substancija turėjo būti sudaryta išskirtinai iš ‚garsų'".

> Tuo būdu, kaip pastebėjo E. ir K. Zwirneriai, nebuvo atsižvelgiama į tai, kad kalbėjimą lydi gestai, galintys pakeisti tam tikras kalbėjimo dalis, ir kad iš tiesų, kaip sako E. ir K. Zwirneriai, „natūralios" kalbos veikloje dalyvauja ne vien vadinamieji kalbos padargai (gerklė, burna ir nosis), bet kone visi skersiniai raumenys. Negana to, įprastą gestų-garsų substanciją galima pakeisti visai kita substancija, pritaikyta kitokioms išorinėms sąlygoms. Ta pati kalbinė forma gali reikštis ir rašte, pavyzdžiui, fonetiškai ar fonematiškai užrašant, taip pat vadinamosiose fonetinėse ortografijose, kaip antai danų. Štai „grafinė" substancija, kuri kreipiasi išskirtinai į žvilgsnį ir nereikalauja būti perkelta į fonetinę „substanciją", idant būtų užčiuopta ar suprasta. Ir ši grafinė „substancija" kaip tik substancijos požiūriu gali būti skirtingų rūšių.[1]

Atsisakydamas suponuoti substancijų „išvedimą" iš fonetinės išraiškos substancijos, Hjelmslevas šią problemą nukelia už struktūrinės ir grynai lingvistinės analizės lauko:

> Negana to, niekada nėra visiškai tikrai žinoma, kas yra išvesta, o kas ne: neturime pamiršti, kad raidinio rašto atradimas slypi priešistorėje (B. Russellas visiškai pagrįstai atkreipia dėmesį į tai, kad mes neturime jokių priemonių nuspręsti, ar seniausia žmogiškos išraiškos forma yra raštas, ar šneka), ir todėl tvirtinimas, kad raidinis raštas paremtas fonetine analize, yra tik viena iš diachroninių hipotezių; jis lygiai taip pat galėtų būti paremtas formalia kalbinės struktūros analize. Tačiau bet kokiu atveju, kaip pripažįsta šiuolaikinė kalbotyra, diachroniniai svarstymai netinka sinchroniniam aprašymui" (p. 104–105).

[1] *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, p. 91–93 (angl. vert. *Prolegomena to a theory of language*, p. 103–104).
Žr. taip pat *Kalbos sluoksniai* [*La stratification du langage*] (1954) in *Kalbotyros esė* [*Essais linguistiques*] (*Travaux du cercle linguistique de Copenhague*, XII, 1959). Čia yra patikslintas *grafematikos* – grafinės išraiškos substancijos mokslo projektas bei terminologija (p. 41). Pasiūlyta algebros visuma siekiama ištaisyti tą faktą, kad formos ir substancijos perskyros atžvilgiu „sosiūriška terminologija gali sukelti painiavą" (p. 48). Hjelmslevas čia įrodo, kaip „viena ir ta pati išraiškos forma gali reikštis skirtingomis substancijomis: fonetine, grafine, ženklais-vėliavėlėmis ir t. t." (p. 49).

Tai, kad ši glosematinė kritika buvo atlikta Saussure'o dėka ir kartu prieš jį; tai, kad, kaip anksčiau mes patys tvirtinome, *Bendrosios kalbotyros paskaitos* atveria ir kartu užveria savitą gramatologijos erdvę, – visa tai puikiai suformuluoja H. J. Uldallis. Siekdamas parodyti, kad Saussure'as neišplėtojo „visų teorinių savo atradimo išvadų", jis rašo:

> Tai juo labiau keista suvokiant, kad iš to buvo padarytos plačios praktinės išvados, iš to netgi buvo padarytos išvados prieš tūkstančius metų iki Saussure'o, nes vien formos ir substancijos skirtumo sampratos dėka galime paaiškinti kalbos ir rašto galimybę vienu metu egzistuoti kaip vienos ir tos pačios kalbos išraiškoms. Jei viena iš šių dviejų substancijų – oro tėkmė ar rašalo tėkmė (*the stream of air or the stream of ink*) – būtų pačios kalbos sudėtinė dalis, tai būtų neįmanoma pereiti nuo vienos prie kitos nepakeitus kalbos[1].

Be abejonės, šitaip Kopenhagos mokykla išlaisvina tyrimų lauką: dėmesys skiriamas ne tik formos, atsietos nuo bet kokio „natūralaus" ryšio su substancija, grynumui, bet ir visam tam, kas kalbos sluoksniuose priklauso nuo grafinės išraiškos substancijos. Tuo būdu čia gali būti žadamas originalus ir griežtas ribas turintis aprašymas. Hjelmslevas pripažįsta, kad „dar nebuvo imtasi į garsą neatsižvelgiančios rašto analizės" (p. 105). H. J. Uldallis, taip pat apgailestaudamas, kad „rašalo substancija neturėjo teisės sulaukti kalbininkų dėmesio, kurį jie išeikvojo oro substancijai", nurodo šios problematikos ribas ir pabrėžia išraiškos substancijų nepriklausomybę viena nuo kitos. Jis ją iš dalies iliustruoja tuo, kad ortografijoje jokia grafema neatitinka tarimo kirčių (Rousseau supratimu, tai rodo rašto menkumą ir pavojingumą) ir, atvirkščiai, tarime jokia fonema neatitinka rašytinių žodžių suerdvinimo (*spacing*) (p. 13–14).

Pripažindama *rašto* savitumą, glosematika ne tik įgijo priemonių *grafinei* stichijai aprašyti. Ji nurodė prieigą prie *literatūriškumo* stichijos,

[1] *Speech and writing* [*Kalba ir raštas*], 1938, in *Acta linguistica*, VI, 1944, p. 11 ir t. Uldallis čia taip pat daro nuorodą į dr. Josepho Vacheko studiją *Zum Problem der geschriebenen Sprache* [*Apie rašytinės kalbos problemas*] (*Travaux du Cercle linguistique de Prague VIII*, 1939), siekdamas nurodyti „fonologinio ir glosematinio požiūrio skirtumą".
Žr. taip pat Eli Fischeris-Jorgensenas, „Pastabos apie fonemінės analizės principus" [„Remarques sur les principes de l'analyse phonémique"] in *Struktūriniai tyrinėjimai* [*Recherches Structurales*], 1949 (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, t. V, p. 231 ir t.); B. Siertsema, *A study of glossematics* [*Glosematikos studija*], 1955 (ir ypač VI sk.), ir Henningsas Spangas-Hanssenas, *Glossematics*, in *Trends in European and American linguistics. 1930–1960* [*Europos ir Amerikos kalbotyrų kryptys*], 1963, p. 147 ir t.

prie to, kas literatūroje remiasi neredukuojamai grafiniu tekstu, *formos žaismą* siejančiu su apibrėžta išraiškos substancija. Jei literatūroje esama kai ko, kas nesileidžia redukuojamas į balsą, į epą ar poeziją, tai galima užčiuopti tik griežtai atsiejant šį *formos žaismą* ir grafinės išraiškos substanciją. (Be to, bus pripažinta, kad „grynoji literatūra", taip gerbiama už tai, kas joje neredukuojama, kartu rizikuoja apriboti žaismą, jį susaistyti. Geismas susaistyti žaismą, beje, yra nenumaldomas). Šis susidomėjimas literatūra veiksmingai pasireiškė Kopenhagos mokykloje[1]. Šitaip jis pašalina Rousseau ir Saussure'o nepasitikėjimą literatūriniais menais. Jis radikalizuoja pastangas rusų formalistų (konkrečiai OPOJAZ'o[i]), kurie kreipdami dėmesį į literatūros literatūriškumą, atrodo, teikė pirmenybę fonologinei instancijai ir literatūriniams modeliams (būtent poezijai), kuriuose ji vyrauja. Tad tai, kas literatūros istorijoje ir literatūrinio teksto apskritai struktūroje išvengia šios instancijos, nusipelno tam tikro tipo aprašymo, kurio galimybės normas bei sąlygas galbūt sėkmingiau išlaisvino glosematika. Atrodo, ji geriau pasiruošusi tyrinėti grynai grafinį literatūrinio teksto struktūros ir raidiškumo tapimo literatūriniu[ii] istorijos, būtent jos „modernybės", sluoksnį.

Be abejonės, šitaip atveriama nauja negirdėtų ir vaisingų tyrinėjimų sritis. Vis dėlto visų pirma čia mus domina visai ne išraiškos substancijų paralelizmas ar atrastas jų panašumas. Buvo gerai matyti, kad jei fonetinė substancija netenka savo privilegijos, tai anaiptol ne grafinės substancijos naudai, kuri taip pat gali būti pakeista. Galėdama būti išlaisvinanti ir nepaneigiama, glosematika čia vis dar operuoja įprasta rašto samprata. Kad ir kokia pirminė ir neredukuojama ji būtų, „išraiškos forma", koreliatyviai susieta su *grafine* „išraiškos substancija", lieka itin apribota. Ji labai priklauso nuo archirašto, apie kurį čia kalbame, ir yra iš jo išvesta. Archiraštas veikia ne tik grafinės išraiškos formoje bei substancijoje, bet ir negrafinės išraiškos formoje bei substancijoje. Archiraštas konstituoja ne tik schemą, vienijančią formą su bet kokia substancija (grafine ar kokia kita), bet ir *sign-function*[iii] procesą, susiejantį turinį su išraiška, nesvarbu, ar ši būtų grafinė, ar ne. Ši tema niekaip negalėjo tilpti Hjelmslevo sistemoje.

[1] Ir jau itin programiškai – *Prolegomenuose* [*Prolégomènes*] (angl. vert. p. 114–115). Plg. taip pat Ad. Stenderis-Petersenas, *Esquisse d'une théorie structurale de la littérature* [*Struktūralistinės literatūros teorijos apybraiža*]; ir Svendas Johansenas, *La notion de signe dans la glossématique et dans l'esthétique* [*Ženklo samprata glosematikoje ir estetikoje*], in *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, t. V, 1949.

[i] *Общество изучения поэтического языка* [Poetinės kalbos studijų bendrija]– rusų formalistų-struktūralistų mokykla.

[ii] *du devenir-littéraire de la littéralité.*

Reikalas tas, kad archiraštas, skirsmo[i] procesas, neredukuojama archisintezė, kaip viena ir ta pati galimybė, vienu sykiu atverianti įlaikinimą, santykį su kitu ir kalbą, kaip visos kalbinės sistemos sąlyga, negali būti pačios kalbinės sistemos dalis, negali būti patalpinta jos lauke kaip objektas. (Nors tai nereiškia, kad jis turi realią vietą *kitur, kitą* apibrėžtą *vietą*). Archirašto samprata niekuo negali praturtinti mokslinio, pozityvaus ir „imanentinio“ (Hjelmslevo suteikiama šiam žodžiui prasme) pačios sistemos aprašymo. Be to, glosematikos pradininkas, be abejonės, būtų užginčijęs jo būtinybę, kaip jis visiškai ir teisėtai atmeta bet kokias ekstralingvistines teorijas, kurios nekyla iš kalbinės sistemos neredukuojamos imanencijos[1]. Šioje sampratoje jis būtų įžvelgęs vieną iš tų apeliacijų į patirtį, kuriomis teorija turi atsikratyti[2]. Jis būtų nesupratęs, kodėl rašto pavadinimas liko priskirtas šiam X, tampančiam tokiu skirtingu nuo to, kas visada buvo vadinama „raštu“.

Mes jau pradėjome tikslinti šį žodį, visų pirma būtinybę sieti archirašto sampratą ir populiarią rašto sampratą, kuri šiuo žodžiu pajungiama dekonstrukcijai. Vėliau tai tęsime. Tuo tarpu patirties sąvoka šiuo atveju itin kebli. Kaip ir visos mūsų čia naudojamos sąvokos, ji priklauso metafizikos istorijai ir ja naudotis galime tik perbraukę kryžmai. „*Patirtis*“ visada reiškė ryšį su esatimi, nepaisant to, ar šis ryšys būtų ar nebūtų sąmonės forma. Vis dėlto šios rūšies vingrybėms ir šiai neišvengiamai įtampai pajungdami diskursą, turime išsemti patirties sampratos išteklius prieš pasiekdami (ir tam, kad dekonstruodami pasiektume) galutinį jos pagrindą. Tai vienintelė sąlyga, norint išvengti ir „empirizmo“, ir „naivių“ patirties kritikų. Tuo būdu, pavyzdžiui, patirtis, nuo kurios, pasak Hjelmslevo, „teorija turi būti nepriklausoma“, nėra visa patirtis. Ji visada atitinka tam tikrą faktinės ar sritinės patirties tipą (istorinį,

[iii] *ženklas-funkcija* (angl.).

[i] *différance* – tai Derrida naujadaras. *-ance* priesaga čia žymi daiktavardžio veiksmažodiškumą, procesualų, o ne substancialų jo pobūdį, todėl buvo pasirinkta lietuviška priesaga *-smas* (plg. tapsmas, virsmas, gausmas). Šis naujadaras nuo įprasto žodžio *différence* („skirtumas, skirtis“) skiriasi tik rašyba, o ne tarimu. (Panašaus pobūdžio naujadarą yra išgalvojęs ir Levinas, kuris šalia *essence* („esmė“) vartoja ess*a*nce [„esmas“], žymintį būties (*esse*) procesualumą).

[1] *Omkring*, p. 9, (angl. vert. *Prolegomena*, p. 8).

[2] P. 14. Visa tai Hjelmslevui netrukdo „ryžtis pavadinti“ savo pagrindinį principą „empiriniu principu“ (p. 12, angl. vert. p. 11). „Tačiau, – priduria jis, – esame visiškai pasiruošę atsisakyti šio pavadinimo, jei epistemologinis tyrimas parodytų, kad jis netinka. Mūsų požiūriu – tai paprastas terminijos klausimas, nepaveikiantis principo laikymosi“. Visa tai tėra sistemos terminologinio konvencionalizmo pavyzdys, kai visas sąvokas pasiskolinant iš metafizikos istorijos, nuo kurios norima atsiriboti (forma/substancija, turinys/išraiška, ir t. t.), tikimasi, kad galima neutralizuoti visą jų istorinį krūvį, paskelbiant intencijas, įvadą ar uždedant kabutes.

psichologinį, fiziologinį, sociologinį ir t. t.), suteikdama pagrindą pačiam sritiniam mokslui atsirasti, ir kaip tokia ji yra griežtai išoriška kalbotyrai. To visai nėra tokios patirties kaip archiraštas atveju. Patirties sričių ar natūralios patirties visumos suskliaudimas turi atverti transcendentalinės patirties lauką. Šioji patirtis pasiekiama tik tokiu atveju, kai, išgryninus kalbinės sistemos specifiškumą ir eliminavus visus išorinius mokslus bei metafizines spekuliacijas (kaip tai daro Hjelmslevas), iškeliamas pačios sistemos, kaip kokio nors mokslo objektų sistemos, transcendentalinės kilmės klausimas ir, atitinkamai, teorinės sistemos, nagrinėjančios pirmąją, – šiuo atveju objektyvios ir „deduktyvios" sistemos, kuria siekia būti glosematika, – transcendentalinės kilmės klausimas. Be viso šito lemiamai pažangai, kurią padaro į savo objekto originalumą, į „imanentišką savo objektų sistemą" atsižvelgiantis formalizmas, gresia scientistinis objektyvizmas, kitaip sakant, kita – nepastebima ir slapta – metafizika. Tai dažnai matome Kopenhagos mokyklos darbuose. Kaip tik vengdami tokio naivaus objektyvizmo, čia nurodome į transcendentalumą, kurį kitur kvestionuojame. Manome, jog galima likti šiapus arba žengti anapus transcendentalinės kritikos. Norint padaryti taip, kad *anapus* nesugrįžtų į *šiapus*, reikia tokioje vingrybėje pripažinti *eigos* būtinybę. Ši eiga turi palikti vagą tekste. Be šios vagos, redukuotas į paprastą savo išvadų turinį, ultratranscendentalinis tekstas visada bus neatskiriamai panašus į ikikritinį tekstą. Šiandien turime suformuluoti ir apmąstyti šio panašumo dėsnį. Tai, ką čia vadiname kryžminiu sąvokų perbraukimu, turi tapti žymėmis, ženklinančiomis tokio būsimo apmąstymo vietas. Pavyzdžiui, transcendentalios *archē* vertė iš pradžių turi būti patirta kaip būtina, o tik po to leistis perbraukiama. Archipėdsako sąvoka turi įteisinti tiek šią būtinybę, tiek šį perbraukimą. Tapatybės logikai ji iš tiesų prieštaringa ir nepriimtina. Pėdsakas nėra vien kilmės išnykimas, čia dėstomame samprotavime ir pagal tą eigą, kuria sekame, jis reiškia, kad kilmė netgi nėra išnykusi, kad ji visada buvo konstituojama tik retrospektyviai, per nekilmę, per pėdsaką, tuo būdu tampantį kilmės kilme. Tad siekiant išplėšti pėdsako sąvoką iš klasikinės schemos, kuri ją paverstų išvestine bei empirine esaties ar pirminio nepėdsako žyme, reikia kalbėti apie pirminį pėdsaką arba archipėdsaką. Vis dėlto žinome, jog ši sąvoka griauna savo įvardijimą[i] ir, jei viskas prasideda nuo pėdsako, juolab nesama pirminio

[i] *le nom* – „vardas, pavadinimas, įvardijimas". „Vardas" Derrida kontekste reiškia žodžio tapatybę.

pėdsako.[1] Tad turime *nustatyti* fenomenologinės redukcijos ir huserliško tipo nuorodos į transcendentalinę patirtį, suprantamų kaip paprastas *diskurso momentas, vietą*. Kiek patirties apskritai – ir ypač transcendentalinės patirties (Husserlio filosofijoje) – sąvoka lieka valdoma esaties temos, tiek ji dalyvauja redukuojant pėdsaką. Gyvoji Dabartis (*lebendige Gegenwart*)[i] yra universali ir absoliuti transcendentalinės patirties forma, kurią mums nurodo Husserlis. Visa, kas įlaikinimo proceso aprašymuose netrikdo šios formos paprastumo ir vyravimo, atrodo, žymi transcendentalinės fenomenologijos priklausomybę metafizikai. Tačiau joje slypi ir atotrūkio [nuo metafizikos] jėgos. Husserlio aprašomame pirminiame įlaikinime ir santykio su kitu asmeniu procese neprezentacija arba prezentacijos atsisakymas yra toks pat „pirminis", kaip ir prezentacija. *Štai kodėl pėdsako apmąstymas gali atitrūkti nuo transcendentalinės fenomenologijos ne daugiau, negu į ją susivesti.* Čia, kaip ir kitur, problemos iškėlimas pasirinkimo terminais, įsipareigojimas ar manymas, kad pirmiausia privalome atsakyti *taip* arba *ne*, priklausomybės supratimas kaip ištikimybės, o nepriklausomybės – kaip laisvo kalbėjimo, – visa tai yra visiškai skirtingų lygmenų, kelių ir stilių painiojimas. Dekonstruojant *archē*, nepasirenkama.

Taigi pripažįstame, kad būtina eiti per archipėdsako sąvoką. Kaip ši būtinybė mus veda iš paties kalbos sistemos vidaus? Kodėl kelias, vedantis nuo Saussure'o prie Hjelmslevo, mums draudžia apeiti pirminį pėdsaką?

Todėl, kad ėjimas per *formą* – tai ėjimas per *įspaudą*. Ir skirsmo apskritai prasmė mums būtų labiau pasiekiama, jei aiškiau pasirodytų šio dvejopo praėjimo vienovė.

Abiem atvejais reikia pradėti nuo galimybės neutralizuoti fonetinę substanciją.

Viena vertus, fonetinis elementas, terminas, vadinamoji juslinė pilnuma nepasirodo kaip tokie be skirties arba priešpriešos, suteikiančių jiems *formą*. Tai akivaizdžiausia apeliavimo į skirtį, kaip fonetinės substancijos redukciją, svarba. Tad čia skirties pasirodymas ir funkcionavimas suponuoja pirmapradę sintezę, iki kurios nėra jokios absoliučios paprastybės. Taigi toks būtų pirminis pėdsakas. Be retencijos mažiausiame laiko

[1] Kitur mėginome argumentuotai išdėstyti šios kilmės apskritai (empirinės ir/ar transcendentalinės) sampratos kritiką (Įvadas į Husserlio veikalą *Apie geometrijos kilmę*, 1962, p. 60). [Derrida išvertė šį Husserlio tekstą į prancūzų kalbą ir parašė jam ilgą įvadą – dekonstrukcinę jo analizę.]

[i] *Le Présent Vivant* – žr. skyrelio *Pleištas* iii vert. paaiškinimą p. 92.

patirties vienete, be pėdsako, užlaikančio[i] kitą kaip kitą tame pačiame, nesuveiktų jokia skirtis ir nepasirodytų jokia prasmė. Tad čia kalbama ne apie konstituotą skirtį, bet apie *gryną* procesą, gaminantį skirtį iki bet kokio turinio apibrėžimo. *(Grynas) pėdsakas yra skirsmas.* Jis nepriklauso nuo jokios juslinės, girdimos ar regimos, fonetinės ar grafinės pilnumos. Priešingai, pėdsakas yra jos sąlyga. Nors jis *neegzistuoja*, nors jis niekada nebuvo *buvinys-esamybė* už kokios nors pilnumos ribų, jo galimybė yra iš principo ankstesnė už visa tai, kas vadinama ženklu (signifikatu/signifikantu, turiniu/išraiška ir t. t.), sąvoka ar veikimu, motoriškumu ar jusliškumu. Taigi šis skirsmas yra ne daugiau jusliškas nei suvokiamas protu ir įgalina ženklų tarpusavio artikuliaciją vienos abstrakčios sąrangos (pvz., fonetinio ar grafinio teksto) viduje arba tarp dviejų išraiškos sąrangų. Jis įgalina šnekos ir rašto įprasta šių žodžių prasme artikuliaciją, kadangi grindžia metafizinę priešpriešą tarp jusliškumo ir suvokiamumo protu, be to, tarp signifikanto ir signifikato, išraiškos ir turinio ir t. t. Jei [žodinė] kalba šia prasme jau iš karto nebūtų raštas, tai joks išvestinis „užrašymas" būtų neįmanomas, o klasikinė rašto ir šnekos santykio problema negalėtų iškilti. Be abejo, pozityvūs reikšmės *mokslai* gali aprašyti vien skirsmo *darbą* ir *faktą*, apibrėžtas skirtis ir esatis, kurioms jie suteikia dingstį. Negali būti paties skirsmo veikimo mokslo ar pačios esaties kilmės, t. y. tam tikros nekilmės mokslo.

Taigi skirsmas yra formos formavimasis. Bet, *kita vertus*, jis yra įspaudo įspaustumas[ii]. Žinome, kad Saussure'as skiria „akustinį atvaizdą" ir objektyvų garsą (p. 98). Šitaip jis suteikia sau teisę „redukuoti" (fenomenologine šio žodžio prasme) akustikos ir fiziologijos mokslą, tuo pat metu įsteigdamas kalbos mokslą. Akustinis atvaizdas – tai garso pasirodymo struktūra, kuri yra ne kas kita kaip pasirodantis garsas. Būtent akustinį atvaizdą jis vadina *signifikantu*, *signifikato* vardą palikdamas, žinoma, ne daiktui (jį redukuoja kalbos aktas ir pati jos idealybė), bet „sąvokai", be abejo, šiuo atveju netikusiam žodžiui: geriau sakykime – prasmės idealybei. „Siūlome palikti žodį *ženklas*, nurodantį visumą, o *sąvoką* ir *akustinį atvaizdą* pervadinkime *signifikatu* ir *signifikantu*". Akustinis atvaizdas yra tai, kas *išgirsta*[iii]: ne išgirstas garsas, bet garso girdimumas[iv]. Girdimumas

[i] *retenant* – tos pačios šaknies žodis kaip ir „retencija" [*rétention*].

[ii] *l'être-imprimé de l'empreinte.*

[iii] *entendu* – veiksmažodžio *entendre* dalyvis. *Entendre* turi dvi pagrindines reikšmes, kurios šiame kontekste vienodai svarbios: 1) „išgirsti"; 2) „suvokti, suprasti".

[iv] *l'être-entendu* – turimas omenyje tas garso aspektas, kuris daro jį suvokiamą; „garso girdimumas" – tai abstrakti jo galimybė būti išgirstam ir kartu suvokiamam.

yra struktūriškai fenomeniškas ir priklauso radikaliai kitokios kilmės sąrangai nei realaus garso pasaulyje sąranga. Šį subtilų, bet absoliučiai lemiamą heterogeniškumą galima išryškinti tik atliekant fenomenologinę redukciją. Tad ji yra būtina bet kokiai girdimumo analizei, nesvarbu, ar ji gimtų iš lingvistinių, psichoanalitinių ar kitokių paskatų.

Taigi „akustinį atvaizdą", struktūruotą garso pasirodymą, „juslinę materiją", kurią skirsmas paverčia *išgyvenama* ir *įforminta*, – tai, ką Husserlis vadintų *hylē/morphē*[i] struktūra, besiskirianti nuo visos pasaulinės tikrovės, – Saussure'as vadina „psichiniu atvaizdu": „Pastarasis [akustinis atvaizdas – J. D.] yra ne materialus garsas, grynai fizinis dalykas, bet psichinis šio garso įspaudas, reprezentacija, apie kurią mums liudija mūsų juslės. Jis yra juslinis, ir jei jį pavadiname „materialiu", tai tik ta prasme, kad priešpriešiname jį kitam, apskritai abstraktesniam sąsajos terminui – sąvokai" (p. 98). Nors žodis „psichinis" galbūt netinka – nebent jo atžvilgiu imamasi fenomenologinių atsargumo priemonių – bet šios ištraukos originalumas yra visiškai akivaizdus.

Dar prieš patikslindami pažymėsime, kad čia nebūtinai kalbama apie tai, ką Jakobsonas ir kiti kalbininkai galėjo kritikuoti kaip „mentalistinį požiūrį":

> Pagal vieną iš seniausių, bet dar gyvų sampratų, kurios priklauso Baudouinui de Courtenay, fonema yra įsivaizduotas ar intencionalus garsas, priešpriešinamas iš tiesų sklindančiam garsui, kaip „psichofonetinis" fenomenas priešpriešinamas „fiziofonetiniam" faktui. Tai į vidujybę įtraukto garso psichinis atitikmuo[1].

[i] Medžiaga/forma (gr.).

[1] *Op. cit.*, p. 111. Hjelmslevas formuluoja tas pačias išlygas: „Keista, kad kalbotyra, ilgą laiką siekusi apsisaugoti nuo bet kokio ‚psichologizmo' šešėlio, čia, atrodo, – tebūnie tik tam tikru mastu ir gerai išlaikydama proporcijas, – viso labo tesugrįžta prie F. de Saussure'o ‚akustinio atvaizdo' ir prie ‚sąvokos', su sąlyga, kad šis žodis interpretuojamas kaip griežtai atitinkantis mūsų ką tik išdėstytą mokymą, trumpai tariant, su sąlyga, kad nors ir su tam tikromis išlygomis, pripažįstama būtinybė, kad iš dviejų kalbos ženklo pusių viena turi būti ‚visiškai psichinis fenomenas' (žr. p. 28). Bet tai veikiau dalinis terminijų sutapimas nei reali analogija. F. de Saussure'o įvestų terminų ir *Paskaitose* pateiktų interpretacijų buvo atsisakyta, nes jie sukelia dviprasmybių, ir reikėtų vengti klaidų. Beje, savo ruožtu mes neapsisprendžiame dėl klausimo, kokiu mastu mūsų čia siūlyti tyrinėjimai gali būti traktuojami kaip psichologiniai: mat psichologija atrodo esanti disciplina, kurią dar aiškiai reikia geriau apibrėžti". („Kalbos sluoksniai", 1954, in *Essais linguistiques*, p. 56). Straipsnyje *Kalba ir šneka* (1943) iškeldamas tą pačią problemą, Hjelmslevas jau pateikė „daugybę subtilybių, kurias Ženevos mokslininkas turėjo visiškai suvokti, bet kurių jis nemanė esant naudinga griežtai teigti; tokią laikyseną galėję nulemti motyvai mums, žinoma, neprieinami" (p. 76).

Nors taip apibrėžta „psichinio atvaizdo“ sąvoka (t. y. pagal vaizduotės ikifenomenologinę psichologiją) yra gerokai paveikta mentalistinės nuostatos, ją galimą apginti nuo Jakobsono kritikos patikslinant: 1) kad ją galima išsaugoti ir tam nebūtina tvirtinti, jog „vidinė kalba, išskyrus konfigūratyvinius ar perteklingus požymius, redukuojama į skiriamuosius požymius“; 2) kad neverta išsaugoti apibūdinimo „psichinis“, jei šis reiškia tik *kitą natūralią, vidinę, o ne išorinę tikrovę*. Būtent šioje vietoje Husserlio korekcija būtina ir netgi transformuoja svarstymo prielaidas. Reali (*reell*), bet ne tikroviška (*real*) išgyvenimo sudedamoji dalis – *hylē/morphē* struktūra – nėra tikrovė (*Realität*). Kalbant apie intencionalų objektą, pavyzdžiui, atvaizdo turinį, realiai (*reell*) jis nepriklauso nei pasauliui, nei išgyvenimui: tai nereali išgyvenimo sudedamoji dalis. Psichinis atvaizdas, apie kurį kalba Saussure'as, neturi būti išorinę tikrovę kopijuojanti vidinė tikrovė. Veikale *Idėjos I* Husserlis kritikuoja „portreto“ sampratą, o veikale *Krisis* (p. 63 ir t.) parodo, kaip fenomenologija turi įveikti natūralistinę „vidinės patirties“ ir „išorinės patirties“ priešpriešą, kuria gyvuoja psichologija bei humanitariniai mokslai. Tad būtina išgelbėti skirtumą tarp pasirodančio garso ir garso pasirodymo, siekiant išvengti blogiausios, bet dažniausiai pasitaikančios painiavos. Iš principo tai įmanoma padaryti anaiptol nesiekiant „įveikti invariantiškumo ir kintamumo antinomiją, priskiriant invariantiškumą vidinei patirčiai, o kintamumą – išorinei“ (Jakobsonas, *op. cit.* p. 112). Invariantiškumo ir kintamumo skirtis ne išskiria dviejų sričių, bet suskaido jas į dvi dalis jų pačių viduje. Visa tai pakankamai parodo, kad *phōnē* esmė negali būti tiesiogiai ir iš pat pradžių perskaityta pasauliško psichofiziofonetikos mokslo tekste.

Imantis šių atsargumo priemonių, reikia pripažinti, kad būtent specifinėje šio įspaudo ir šio pėdsako zonoje, įlaikinime tam tikro *išgyvenimo* – kuris nėra nei *pasaulyje*, nei „aname pasaulyje“, kuris yra ne daugiau garso nei šviesos prigimties, ne daugiau *laike* nei *erdvėje* – tarp elementų pasirodo skirtys ar veikiau jos juos gamina, priverčia iškilti kaip tokius ir konstituoja *tekstus*, pėdsakų grandines bei sistemas. Šios grandinės ir sistemos gali išryškėti tik šio pėdsako ar įspaudo audinyje. Negirdėta skirtis tarp to, kas pasirodo, ir pasirodymo (tarp „pasaulio“ ir „išgyvenimo“) – tai visų kitų skirčių, visų kitų pėdsakų sąlyga, ir *ši skirtis jau yra pėdsakas*. Pėdsako sąvoka taip pat yra absoliučiai ir teisėtai „ankstesnė“ už bet kokią fiziologinę engramos[i] prigimties problematiką

[i] *engramme* – psichologinis terminas, reiškiantis individualios praeities įvykio paliktą pėdsaką sąmonėje.

arba už *metafizinę* absoliučios esaties prasmės, kurios pėdsakas šitaip leidžiasi iššifruojamas, problematiką. *Iš tiesų pėdsakas yra absoliuti prasmės apskritai kilmė. Ir dar kartą reikėtų pasakyti, kad nesama prasmės apskritai absoliučios kilmės. Pėdsakas yra skirsmas*, atveriantis pasirodymą ir reikšmę. Tai, kas gyva, artikuliuodamas per tai, kas negyva apskritai, būdamas bet kokio kartojimosi kilme, idealybės kilme, pėdsakas yra ne daugiau idealus nei realus, ne daugiau suvokiamas protu nei jusliškas, ne daugiau perregima reikšmė nei neperregima energija, ir *jokia metafizikos sąvoka negali jo aprašyti*. O kadangi pėdsakas yra *a fortiori* ankstesnis už jusliškumo sričių perskyras (tiek už garsą, tiek už šviesą), tai ar prasminga įvesti „natūralią“ akustinio įspaudo ir, pavyzdžiui, regimo (grafinio) įspaudo hierarchiją? Grafinis atvaizdas nematomas, o akustinis atvaizdas negirdimas. Skirtis tarp pilnutinių balso vienetų lieka negirdima. O skirtis įrašo korpuse – nematoma.

Pleištas

> Tikriausiai jūs svajojote rasti žodį, kuris tuo pat metu reikštų skirtumą ir artikuliaciją[i]. Atsitiktinai vartydamas *Robert'ą*, atrodo, jį radau, tik reikia priimti šio žodžio žaismą ar veikiau nurodyti jo dviprasmiškumą. Šis žodis – *pleištas*[ii]: „Atplėšta, nuskelta dalis. Plg. įtrūkis, lūžis, išlauža, plyšys, įskilimas, nuolauža. – Dviejų staliaus, šaltkalvio darbo dalių sujungimas, sankiba. Langinės vyris. Plg. sąnarys, sujungimas.“
>
> Roger Laporte'as (*laiškas*).

Erdvės ir laiko patirties kilmė – tas skirties raštas, tas pėdsako audinys – įgalina erdvės ir laiko skirtį artikuliuotis, pasirodyti kaip tokiai patirties vienovėje („to paties“, išgyvenamo remiantis „tuo pačiu“ savu kūnu, vienovėje). Tad ši artikuliacija leidžia grafinei („regimai“ ar „lytimai“, „erdvinei“) grandinei (esant reikalui – linijiniu būdu) prisitaikyti

[i] Kaip ir žodis *différence* (skirtumas, skirtis), tiksliau *différer* (žr. skyrelio *Rašytinė būtis* iii vert. paaiškinimą, p. 38), žodis *articulation* vienu metu reiškia du priešingus veiksmus: sujungimą, sukabinimą to, kas yra suskaidoma, padalijama į atskiras dalis, artikuliuojama.

[ii] *brisure* – „pleištas“ nėra tikslus atitikmuo, tačiau jis bene vienintelis iš galimų variantų gali išreikšti jungimo ir skaidymo dvireikšmiškumą, kuris šiuo atveju svarbiausias. Pleištas yra pakala medžiui skelti, o kartu pagaliukas sujungimui sutvirtinti, skylei užkalti (žr. DLKŽ).

prie kalbėjimo („fonetinės", „laikinės") grandinės. Reikia pradėti nuo pirmosios šios artikuliacijos galimybės. Skirtis yra artikuliacija.

Būtent tai sako Saussure'as, prieštaraudamas *VI skyriui*:

> Taigi šnekos aparato klausimas kalbos problematikoje – antraeilis. Tam tikras vadinamosios *artikuliuotos kalbos* apibrėžimas galėtų patvirtinti šią mintį. Lotynų kalba *articulus* reiškia „narys, dalis, tam tikros dalykų sekos padalinys". Kalbos plotmėje artikuliacija gali reikšti arba kalbėjimo grandinės padalijimą į skiemenis, arba reikšmių grandinės padalijimą į reikšminius vienetus... Remiantis pastaruoju apibrėžimu, galima sakyti, kad *žmogui yra natūrali ne šnekamoji kalba*, bet sugebėjimas konstituoti kokią nors kalbą, t. y. skirtingų ženklų sistemą, atitinkančią skirtingas idėjas (p. 26. Kursyvas mūsų).

Tad „psichinio įspaudo" idėja iš esmės siejasi su artikuliacijos idėja. Be pasirodančio juslinio dalyko ir išgyvenamo jo pasirodymo („psichinio įspaudo") skirties laikinė sintezė, leidžianti skirtims pasirodyti reikšmių grandinėje, negalėtų atlikti savo darbo. Tai, kad „įspaudas" neredukuojamas, taip pat reiškia, kad šneka pirmapradiškai pasyvi, bet pasyvi ta prasme, kurią bet kokia pasaulyje esanti metafora gali tik iškreipti. Šis pasyvumas kartu yra ryšys su praeitimi, su tam tikru „visada-jau-čia"[i], kurio joks pakartotinis kilmės suaktyvinimas negalėtų visiškai įvaldyti ir pažadinti esačiai. Tad ši negalimybė visiškai atgaivinti pirmapradės esaties akivaizdumą nurodo į absoliučią praeitį. Būtent šitai mums leido pavadinti *pėdsaku* tai, ko neįmanoma redukuoti į esamybės[ii] paprastumą. Iš tiesų kas nors galėtų mums paprieštarauti sakydamas, kad nesuskaidomoje įlaikinimo sintezėje protencija tiek pat būtina, kiek ir retencija. Ir abu šie matmenys ne prisijungia vienas prie kito, bet keistu būdu vienas kitą implikuoja. Žinoma, tai, kas anticipuojama per protenciją, ne mažiau atskiria esamybę nuo jos tapatybės sau nei tai, kas užlaikoma per pėdsaką. Tačiau, suteikiant pirmenybę anticipavimui, rizikuojama ištrinti to, kas „visada-jau-čia", ir pamatinio pasyvumo, vadinamo laiku, neredukuojamumą. Kita vertus, tai, jog pėdsakas nurodo į absoliučią

[i] *un toujours-déjà-là.*

[ii] *un présent* – šis žodis prancūzų kalboje reiškia tiesiog „dabartis", tačiau verčiama „esamybė" norint išsaugoti originale akivaizdų šio žodžio ryšį su *présence* – „esatis", juolab, kad žodžiui „dabartis" prancūzai turi dar ir kitą žodį – *maintenant*, kurį Derrida kaip tik ima vartoti perpasakodamas Husserlį ir šitaip atsižvelgdamas į paties Husserlio vartojamas dvi sąvokas: vokiškąją *Gegenwart* ir lotyniškąją *Präsenz*. Ten, kur *présent* lyginamas su *passé* („praeitis"), šis žodis bus verčiamas kaip „dabartis".

praeitį, mus skatina apmąstyti praeitį, kurios nebegalima suprasti[i] modifikuotos esaties forma – kaip praėjusios dabarties. O kadangi praeitis visada reiškė praėjusią dabartį, tai pėdsake užlaikomos absoliučios praeities neverta vadinti griežtąja to žodžio prasme „praeitimi". Tai dar vienas įvardijimas, kurį reikia perbraukti kryžmai, juolab, kad keistas pėdsako judėjimas ir žada, ir kartu primena: skirsmas skiria/uždelsia[ii]. Taip pat atsargiai ir taip pat perbraukiant galima pasakyti, kad jo pasyvumas – tai taip pat jo ryšys su „ateitimi". *Dabarties, praeities, ateities* sąvokos – visa tai, kas laiko bei istorijos sąvokose suponuoja klasikinį jų akivaizdumą – pagaliau, apskritai metafizinė laiko sąvoka negali adekvačiai aprašyti pėdsako struktūros. Dekonstruoti esaties paprastumą reiškia ne tik atsižvelgti į potencialios esaties ar netgi į protencijos ir retencijos „dialektikos" akiračius, kuri, užuot aprėpusi dabartį, būtų patalpinta jos šerdyje. Tad neketiname komplikuoti laiko struktūros, visiškai išsaugodami jos pamatinį vienalytiškumą bei seką, pavyzdžiui, parodydami, kad praeities dabartis ir ateities dabartis pirmapradiškai konstituoja gyvosios dabarties[iii] formą, ją padalydamos. Šitoks komplikavimas, iš esmės toks pat, kokį aprašė Husserlis, nepaisant drąsios fenomenologinės redukcijos, apsiriboja akivaizdumu, linijinio, objektyvaus ir pasauliško modelio esatimi. B *dabartis* kaip tokia esanti konstituota A *dabarties* retencijos ir C dabarties protencijos. Nepaisant iš to atsirandančio žaismo (mat kiekviena iš trijų *dabarčių* savyje atgamina šią struktūrą), šis sekos modelis neleidžia, kad kokia nors X *dabartis* užimtų, pavyzdžiui, A *dabarties* vietą ir kad dėl sąmonei nepriimtino uždelsto veikimo[iv] patirties esamybė būtų

[i] *comprendre* – čia svarbios abi šio žodžio reikšmės: „suprasti" ir „aprėpti".

[ii] *la différance diffère* – žr. skyrelio *Rašytinė būtis* iii vert. paaiškinimą, p. 38.

[iii] *le présent-vivant* – gyva esamybė, arba gyva dabartis, Husserlio fenomenologijoje yra galutinė idealybės forma, kurioje įmanomos nesančios (būsiančios ar buvusios) patirties anticipavimas ar patirtų dalykų atkartojimas per prisiminimą, jų į(su)dabartinimas per transcendentalinio gyvenimo savi-esatį [*présence à soi*]. „Tikriausiai šis pastebėjimas buvo nukopijuotas nuo transcendentalinio savi-patyrimo. Šiame patyrime *ego* prieinamas sau pačiam pirminiu būdu. Tačiau tai, kas patiriama tikrai adekvačiai, kiekvieną kartą yra tik to patyrimo branduolys, būtent – gyva savi-dabartis (*Selbstgegenwart*), kurią išreiškia gramatinė sakinio *ego cogito* prasmė..." (E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, vert. T. Sodeika, Vilnius: Aidai, 2005, p. 30). „Kiekvienas išgyvenimas savaime yra tapsmo tėkmė [...]: tai trunkanti retencijų ir protencijų tėkmė, įtarpinta pirmapradžių išgyvenimų [*der Originarität*] fazės, kuri taip pat yra tekanti ir kurioje sąmonė pasiekia gyvą išgyvenimo ‚dabartį', besiskiriančią nuo savo ‚prieš tai' ir ‚po to'"(E. Husserl *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forshung*, Halle: *Max Niemeyer*, 1928, T. I, p. 149–150).

[iv] *un effet du retardement* – *retardement* kasdienėje kalboje reiškia „vėlavimas". Tai prancūziškas Freudo termino *Nachträglichkeit* atitikmuo. Tai kokio nors dalyko poveikis, kurį sąmonė patiria ne tiesiogiai, ne esamu momentu, bet pavėluotai, kai pats dalykas jau praėjęs ir kai jis pradeda veikti tarsi uždelsto veikimo bomba.

nulemta ne tiesiogiai iki jos ėjusios esamybės, bet gerokai už ją „ankstesnės“ esamybės. Tai uždelsto (*nachträglich*) veikimo problema, apie kurią kalba Freudas. Laikiškumas, kuriuo jis remiasi, negali pasiduoti sąmonės ar esaties fenomenologijai ir, be abejo, tokiu atveju galima kvestionuoti teisę visa tai, apie ką čia kalbama, dar vadinti laiku, esama dabartimi, ankstesne dabartimi, vėlavimu ir t. t.

Labai apibendrintai šią didžiulę problemą galima išreikšti taip: ar transcendentalinės, kiek įmanoma „dialektinės“ fenomenologijos aprašytas laikiškumas yra dirva, kurią, tarkime, pasąmoninės laikiškumo struktūros gali tik šiek tiek modifikuoti? Ar, priešingai, pats fenomenologinis modelis, kaip kalbos, logikos, akivaizdumo, pamatinio saugumo tinklas yra išaustas pagal jam nepriklausančius ataudus, kurie, – ir tai didžiausias keblumas, – neturi nieko bendra su pasauliškumu? Juk anaiptol neatsitiktinai transcendentalinė vidinės laiko *sąmonės* fenomenologija, taip besirūpinanti suskliausti kosminį laiką, kaip sąmonė ir netgi kaip vidinė sąmonė turi gyventi laike, susijusiame su pasaulio laiku. Galbūt pertrūkis tarp sąmonės, juslinio suvokimo (vidinio ar išorinio) ir „pasaulio“ neįmanomas netgi subtilia redukcijos forma.

Taigi tik tam tikra negirdėta prasme galima sakyti, kad šneka yra pasaulyje, įsišaknijusi pasyvume, kurį metafizika vadina jusliškumu apskritai. Kadangi neturime nemetaforinės kalbos, kurią čia galėtume priešpriešinti metaforoms, reikia, kaip to norėjo Bergsonas, dauginti tarpusavyje prieštaraujančias metaforas. „Juslinį pavidalą įgavęs noras“[i] – šitaip, pavyzdžiui, Maine'as de Biran'as, kiek kitų intencijų vedamas, vadino iš balsių sudarytą šneką. Tai, kad logosas iš pat pradžių yra įspaudas ir kad šis įspaudas yra rašytinis kalbos šaltinis, žinoma, reiškia, jog logosas nėra kūrybinė veikla, tolydi ir pilnutinė Dievo Žodžio stichija ir t. t. Tačiau metafizika nebūtų peržengta, jei apsiribotumėme vien nauju „sugrįžimo prie baigtinybės“, „Dievo mirties“ ir t. t. motyvu. Priešingai, kaip tik reikia dekonstruoti šią sąvokų sistemą bei problematiką. Jos priklauso tai pačiai onto-teologijai, kurią kvestionuoja. Skirsmas yra kas kita nei baigtinybė.

Anot Saussure'o, šnekos pasyvumas – tai visų pirma jos ryšys su žodine kalba. Ryšys tarp pasyvumo ir skirties nesiskiria nuo ryšio tarp pamatinio kalbos apskritai *pasąmoningumo* (kaip įsišaknijimo konkrečioje kalboje) ir *suerdvinimo* (pauzės, balti tarpai, skyryba, intervalas apskritai ir t. t.),

[i] „*Vouloir sensibilisé*“.

kuris ir yra reikšmės kilmė. Kadangi „kalba yra forma, o ne substancija" (p. 169), šnekos aktyvumas visada gali ir turi paradoksaliai semtis iš šio šaltinio. Bet ji yra forma kaip tik todėl, kad „kalboje yra vien skirtumai" (p. 116). *Suerdvinimas* (pažymėsime, kad šis žodis nusako erdvės ir laiko artikuliaciją, laiko tapimą erdvišku ir erdvės tapimą laikiška) visada yra nesuvokiamumas juslėmis, ne-esamybė ir nesąmoningumas[i] *kaip tokie*, jei tik galima šį pasakymą pavartoti nefenomenologine prasme, mat čia peržengiame netgi fenomenologijos ribą. Archiraštas kaip suerdvinimas negali būti duotas *kaip toks* – fenomenologinėje *esaties* patirtyje. Jis žymi *mirusį laiką* gyvos dabarties esatyje, bet kokios bendros formos esatyje. Miręs laikas gyvuoja[ii]. Štai kodėl dar sykį kartojame, kad pėdsako apmąstymo niekada nebus galima supainioti su rašto fenomenologija, nepaisant visų diskursyvinių išteklių, kuriuos toks apmąstymas skolinasi iš fenomenologijos. Rašto fenomenologija, kaip ženklo apskritai fenomenologija, neįmanoma. Jokia [fenomenologinė] intuicija negali būti išpildyta ten, kur „iš tiesų tampa svarbūs ‚balti tarpai'" (rinkinio *Kauliukų metimas* „Įžanga"[iii]).

Galbūt geriau galima suprasti, kodėl sapno veiklą Freudas veikiau lygina su raštu, o ne su kalba, su hieroglifų, o ne su fonetiniu raštu[1]. Ir kodėl Saussure'as sako, kad žodinė kalba „nėra kalbančio subjekto funkcija" (p. 30). Visų šių teiginių, pritariant ar nepritariant jų autoriams, nereikėtų suvokti tiesiog kaip paprastų esaties ar sąmoningos subjektyvybės metafizikos *apvertimų*. Vienu metu konstituojantis ir dislokuojantis raštas yra kas kita nei subjektas, kad ir kokia prasme jį suvoktume. Raštas niekada negalės būti mąstomas remiantis subjekto kategorija: kad ir kaip ją modifikuotume, remdamiesi sąmonės ar pasąmonės sąvokomis, subjekto kategorija per visą savo istoriją visada nurodys į jokių nutikimų nesujaudinamos esaties substancialumą arba į savasties tapatybę per santykio su savimi esatį. Ir mes žinome, kad šios istorijos siūlas nesivijo metafizikos pakraščiais. Apibrėždami kokį nors X-ą kaip subjektą, nie-

[i] *le non-perçu, le non-présent et le non-conscient.*

[ii] *le temps mort est à l'œuvre* – idioma *le temps mort* reiškia sustojimą, pauzę kokioje nors veikloje, taigi neveikimą; idioma *être à l'œuvre* reiškia „veikti". Todėl pasakymas, kad „neveikimas veikia" yra oksimoroniškas, paradoksalus. Norint geriau jį perteikti, šis sakinys verčiamas kiek laisviau.

[iii] *Coup de dés jamais n'abolira le hasard* [„Kauliukų metimas niekada nepanaikins atsitiktinumo..."] – žymus S. Mallarmé eilėraštis, 1897 metais pasirodęs tarptautiniame žurnale *Cosmopolis*. Tai buvo jo neįgyvendinto absoliučios „Knygos" projekto pati pradžia.

[1] Kaip tik šiuo požiūriu mes pamėginome perskaityti Freudą (*Freudas ir rašto scena* in *Raštas ir skirtis*). Šis perskaitymas atskleidžia akivaizdų ryšį tarp pėdsako sąvokos ir „už-delsimo" struktūros, apie kurią kalbėjome prieš tai.

kada neatliekame grynos konvencijos veiksmo, o kalbant apie raštą, toks apibrėžimas niekada nebus bereikšmis judesys.

O juk suerdvinimas kaip raštas yra subjekto tapimas nesančiu ir jo tapimas nesąmoningu. Nukrypdama nuo kurso, ženklo emancipacija savo ruožtu pagimdo esaties geismą. Negalima sakyti, kad šis tapsmas – ar šis nukrypimas nuo kurso – ištinka subjektą ir subjektas gali jį pasirinkti ar pasyviai jam pasiduoti. Kaip ir subjekto santykis su savo mirtimi, šis tapsmas yra pats subjektyvybės konstituavimas. Visuose gyvenimo, t. y. *mirties ekonomijos* sandaros lygmenyse. Bet kokia grafema savo esme yra testamentinė[1]. O pirmapradė rašto subjekto nesatis taip pat yra ir daikto ar referento nesatis.

Kalbant apie suerdvinimo horizontalę, – ji sutampa su tuo matmeniu, apie kurį lig šiol kalbėjome, ir nėra jam priešinga, kaip paviršius gelmei, – net nėra reikalo sakyti, kad suerdvinimas atkerta, krenta ir nustumia į pasąmonę, nes be šios kadencijos ir be šios cezūros pasąmonė yra niekas. Tuo būdu reikšmė formuojasi tik skirsmo tuštumose: iš netolydumo ir suskaidymo į atskirus vienetus, iš to, kas nepasirodo, atsitraukimo ir susilaikymo. Šis kalbos pleištas kaip raštas, šis netolydumas tam tikru metu galėjo išjudinti *tolydumo* idėją – tą neįkainojamą

[1] Ši tema glūdi daugelyje mitologinių sistemų. Tarp daugybės pavyzdžių galima paminėti Totą – egiptiečių rašto dievą, apie kurį užsimenama *Faidre*. Jis, kaip klastingos technikos išradėjas, analogiškas Hermiui, taip pat atlikdavo ir svarbias funkcijas laidotuvių ritualuose. Reikalui esant, jis būdavo mirusiųjų palydovas. Jis surašinėdavo sąskaitas prieš paskutinį teismą. Be to, atlikdavo pavaduojančio sekretoriaus pareigas, kuris uzurpuodavo pagrindinę vietą – karaliaus, tėvo, saulės, jų akies vietą. Pavyzdžiui: „Dažniausiai Horo akis virsdavo mėnulio akimi. Mėnulis, kaip ir viskas, kas susiję su dangaus kūnų pasauliu, itin domino egiptiečius. Pagal vieną legendą, mėnulis buvo sukurtas dievo-saulės, idant jį pavaduotų naktimis: tai buvo Totas, kuriam Ra paskyrė šias svarbias pakeitimo pareigas. Kitas mitas mėnulio nepastovumą mėgina paaiškinti pasikartojančia dviejų priešininkų Horo ir Seto kova. Kovos metu Horui buvo išplėšta akis, tačiau Setas, galiausiai nugalėtas, buvo priverstas savo nugalėtojui sugrąžinti akį, kurią iš jo buvo pagrobęs; pagal kitas versijas akis pati sugrįžo arba ją sugrąžino Totas. Kad ir kaip būtų, Horas su džiaugsmu atranda savo akį ir apvalęs įstato į senąją vietą. Šią akį egiptiečiai pavadino *oudjat* „sveikoji". Toliau matysime, kad *oudjat* akies vaidmuo buvo svarbus su laidotuvėmis susijusiuose tikėjimuose, legendoje apie Ozirį ir aukojimo apeigose. Vėliau prie šios legendos... buvo prijungta kita, su saule susijusi legenda: pasakota, kad pasaulio viešpačiui nuo pat pasaulio pradžios dėl nežinomos priežasties buvo atimta akis. Jis įpareigojo Šu ir Tefnut jam ją atnešti. Šiedu taip ilgai negrįžo, kad Ra buvo priverstas į neištikimosios akies vietą įstatyti kitą. Kai Šu ir Tefnut pagaliau atnešė akį, šioji baisiai supyko (a) matydama, kad jos vieta užimta. Idant numalšintų akies pyktį, Ra ją pavertė gyvate ir užsidėjo ant kaktos kaip savo galios simbolį; be to, įpareigojo ją ginti jį nuo priešų". (b) Akis išliejo ašaras (*rémyt*), iš kurių gimė žmonės (*rémet*); mitinė žmonių kilmė, kaip matome, paremta paprastu žodžių žaismu (Jacques Vandier, *La religion égyptienne* [*Egiptiečių religija*]: PUF, p. 39–40.) Šį akies pakeitimo mitą vėliau sugretinsime su akies istorija Rousseau tekste (žr. toliau p. 197]).

kalbotyros prietarą. Jo atsisakydama fonologija iš tiesų turi atsisakyti bet kokios radikalios perskyros tarp šnekos ir rašto ir tuo būdu atsisakyti ne savęs pačios, ne fonologijos, bet fonologizmo. Tai, ką šiuo požiūriu pripažįsta Jakobsonas, mums čia itin svarbu:

> Nuo pat komunikacijos teorijos pradžios fiziškai tolydi šnekamosios kalbos tėkmė atsidūrė „žymiai komplikuotesnėje“ situacijoje (Shannon ir Weaver) nei ta, kuri susijusi su rašytinės kalbos baigtine netolydžių elementų visuma. Vis dėlto lingvistiniam tyrimui pavyko sakytinį diskursą suskaidyti į baigtinę informacijos vienetų seriją. Šie paskiri, galutiniai, „skiriamaisiais požymiais“ vadinami vienetai yra sugrupuoti į vienalaikius „pluoštus“, vadinamus *fonemomis*, kurios savo ruožtu sudaro grandinę ir formuoja sekas. Taigi šitaip forma kalboje turi iš atskirų dalelių aiškiai sudarytą struktūrą ir todėl ją galima aprašyti kiekybiškai.[1]

Pleištas žymi ženklo, signifikanto ir signifikato vienovės negalimybę rastis esamybės ir absoliučios esaties pilnatvėje. Štai kodėl nėra pilnutinės šnekos, nepriklausomai nuo to, ar norima ją atstatyti priešinantis psichoanalizei, ar remiantis ja. Dar prieš ketinant redukuoti ar atstatyti pilnutinės šnekos, kuri sako esanti tiesa, prasmę, reikia iškelti klausimą apie prasmę ir jos kilmę skirtyje. Tokia yra *pėdsako* problematikos vieta.

Kodėl *pėdsakas*? Kas mus paskatino pasirinkti šį žodį? Mes jau pradėjome atsakinėti į šį klausimą. Tačiau ir pats šis klausimas, ir mūsų atsakymo prigimtis yra tokie, kad vienas ir kitas priversti nuolat pasislinkti. Kadangi žodžiai ir sąvokos įgauna prasmę tik skirčių grandinėse, savo kalbą ir sąvokų pasirinkimą galima pateisinti tik vienos topikos ir vienos istorinės strategijos viduje. Taigi pateisinimas niekada negali būti nei absoliutus, nei galutinis. Jis priklauso nuo jėgų suderinimo ir išreiškia tam tikrą istorinę kalkuliaciją. Tad mūsų pasirinkimą palaipsniui nulėmė tam tikras skaičius duočių (be tų, kurias jau apibrėžėme), priklausančių epochos diskursui. Žodis *pėdsakas* savaime turi nurodyti į apibrėžtą šiuolaikinių tekstų skaičių, kurių galios ketiname paisyti. Tai nereiškia, kad priimame kiekvieną šių tekstų kaip visumą. Vis dėlto žodis *pėdsakas* su šiais tekstais užmezga, mūsų supratimu, patį tvirčiausią ryšį, o tai mums leidžia veltui nesileisti į samprotavimus, kurie tuose tekstuose įrodė savo veiksmingumą. Taigi šią pėdsako sąvoką mes gretiname

[1] *Linguistique et théorie de la communication* [Kalbotyra ir komunikacijos teorija] (*op. cit.*, p. 87–88).

su ta sąvoka, kuriai buvo skirtas didžiausias dėmesys paskutiniuosiuose Levino tekstuose bei jo ontologijos kritikoje[1]: ryšys su jisybe kaip su kitybe tokios praeities, kuri niekada nebuvo ir niekada negali būti išgyventa pirmaprade ar modifikuota esaties forma. Nors pats Levinas to nedaro, mes susiejame šią sąvoką su Heideggerio projektu, ir tuomet ši sąvoka – už Heideggerio teksto ribų – sudrebina ontologiją, kuri per savo vidinę eigą būties prasmę apibrėžė kaip esatį, o kalbos prasmę – kaip visišką šnekos tolydumą. Galutinis šios esė tikslas – paversti mįslingu tai, kas paprastai suprantama kaip artumas, netarpiškumas, esatis (kaip esaties artimumas, savastis ir jos „prie-"[i]). Ši esaties dekonstrukcija susijusi ir su sąmonės dekonstrukcija, taigi ir su neredukuojama pėdsako (*Spur*) sąvoka, pasirodančia tiek Nietzsches, tiek Freudo tekstuose. Pagaliau visose mokslo srityse, o ypač biologijoje, ši sąvoka šiandien atrodo viešpataujanti ir neredukuojama.

Kadangi pėdsakas – „atminties" archifenomenas – kurį reikia mąstyti iki gamtos ir kultūros, gyvuliškumo ir žmogiškumo ir t. t. priešpriešos, priklauso pačiam reikšmės judėjimui, tai reikšmė *a priori* yra rašytinė – nesvarbu, ar ji užrašoma, ar ne, nesvarbu, kokia forma ji užrašoma „juslinėje" bei „erdvinėje" stichijoje, vadinamoje „išorine". Archiraštas, – pirmoji šnekos, o tada ir rašmens siaurąja to žodžio prasme galimybė, „uzurpavimo", demaskuoto nuo Platono iki Saussure'o, gimtoji vieta, – šis pėdsakas yra pirmoji išorybė apskritai, mįslingas gyvos būtybės ryšys su savo kitu ir vidaus ryšys su išore – suerdvinimas. Išorė, „erdvinė" ir „objektyvi" išorybė, apie kurią mes manome, kad ji esanti visų įprasčiausia pasaulyje, tarsi būtų paties įprastumo pavyzdys, – taigi ši išorybė nepasirodo be gramos, be skirsmo kaip įlaikinimo, be kito esaties nebuvimo, įrašyto esamybės prasmėje, be ryšio su mirtimi, kaip konkrečios gyvosios dabarties struktūros. Metafora čia būtų uždrausta. Pėdsako esatyje-nesatyje, – tame, ką derėtų vadinti ne pėdsako dviprasmiškumu, bet jo žaismu (nes žodis „dviprasmiškumas" reikalauja esaties logikos, net kai pradeda jai nebepaklusti), – glūdi raidės ir dvasios, kūno ir sielos problemos ir visos problemos, apie kurių pirminį giminiškumą

[1] Žr. būtent *La trace de l'autre* in *Tijdschrift voor filosofie*, 1963 rugs. [lietuviškas vertimas: *Kito pėdsakas* (vert. A. Sverdiolas) in *Baltos lankos*, 1999, Nr. 11] ir mūsų esė *Violence et métaphysique, sur la pensée d'E. Levinas* [*Prievarta ir metafizika, apie E. Levino mąstymą*] in *Raštas ir skirtis*.

[i] Turimas omenyje prancūzų kalbos žodžio esatis – *présence* priešdėlis *pré-*, reiškiantis buvimą prie, artumą.

kalbėjome prieš tai. Visi dualizmai, visos sielos ar dvasios nemirtingumo teorijos, taip pat ir monizmai – spiritualistiniai ar materialistiniai, dialektiniai ar primityvūs – yra vienintelė tema metafizikos, kurios visa istorija neišvengiamai siekė redukuoti pėdsaką. Pėdsako pajungimas pilnutinei esačiai, apibendrintai logose, rašto nužeminimas šnekos, svajojančios apie savo pilnatvę, atžvilgiu – tai judesiai, kurių reikalavo ontoteologija, archeologinę ir eschatologinę būties prasmę apibrėždama kaip esatį, kaip paruziją[i], kaip gyvenimą be skirsmo: tai kitas mirties įvardijimas, istoriška[ii] metonomija, kurioje Dievo vardas laikosi per pagarbų nuotolį nuo mirties. Štai kodėl, jei šis judėjimas atveria savo epochą platonizmo pavidalu, tai jis baigiasi begalybę propaguojančia metafizika. Vienintelė begalinė būtis gali redukuoti skirtį esatyje. Šia prasme Dievo vardas – bent jau tas, kuris tariamas klasikiniuose racionalizmuose – yra paties skirties nebuvimo vardas. Vienintelė pozityvi begalybė gali pakylėti pėdsaką, jį „sublimuoti“ (neseniai buvo pasiūlyta hegelišką *Aufhebung* versti kaip sublimaciją; kad ir ko būtų vertas toks vertimas, šių dviejų sąvokų sugretinimas mus domina). Nereikia kalbėti apie „teologinį prietarą“, veikiantį čia ar ten, kai kalbama apie logoso pilnatvę: logosas, kaip pėdsako sublimacija, yra *teologinis*. Begalybę propaguojančios teologijos visada yra logocentrizmai – nesvarbu, ar propaguoja sukūrimo idėją, ar ne. Pats Spinoza apie intelektą – apie logosą – sakė, kad jis yra begalinis *netarpiškas* dieviškos substancijos modusas, šiuo vardu *Trumpajame Traktate*[iii] netgi vadindamas jo amžinąjį sūnų. Kaip tik šiai epochai, „pasibaigiančiai“ su Hegeliu kartu su absoliučios sąvokos kaip logoso teologija, priklauso visos nekritiškos, kalbotyros akredituotos sąvokos, bent jau tokiu mastu, kuriuo kalbotyra turi patvirtinti – ir kaipgi *mokslas* galėtų to išvengti? – Saussure'o dekretą, padalijantį „vidinę kalbos sistemą“.

Kaip tik šios sąvokos – atvaizdas arba reprezentacija, jusliškumas ir suvokiamumas protu, gamta ir kultūra, gamta ir technika, ir t. t. – leido išstumti raštą. Jos sudaro vienovę su visa metafizinių sąvokų visuma ir ypač su viena natūralistine, objektyvistine apibrėžtimi, išvesta iš skirties tarp išorės ir vidaus.

O ypač – su „primityvia laiko samprata“. Šį posakį skolinamės iš Heideggerio. Jo veikalo *Būtis ir laikas* pabaigoje šiuo posakiu nurodoma laiko samprata, mąstoma remiantis erdviniu judėjimu arba dabartimi.

[i] Žr. skyrelio *Rašytinė būtis* i vert. paaiškinimą, p. 39.
[ii] *historiale* – žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* v vert. paaiškinimą, p. 23.
[iii] *Court Traité.*

Ši samprata vyravo per visą filosofiją, pradedant Aristotelio *Fizika*, baigiant Hegelio *Logika*[1]. Ši visą klasikinę ontologiją apibrėžianti samprata gimė ne iš kokios nors filosofo klaidos ar kokio teorinio trūkumo. Ji yra Vakarų istorijos visumos, to, kas vienija jos metafiziką ir jos techniką, viduje. Vėliau pamatysime, kaip ji susijusi su rašto linijiškumu ir šnekos linijiškumo samprata. Ši linijiškumo tendencija, be abejo, neatsiejama nuo fonologizmo: jis gali iškelti balsą tik tiek, kiek linijinis raštas atrodo jam paklūstąs. Šiuo požiūriu gali būti interpretuota visa Saussure'o „signifikanto linijiškumo" teorija.

> Girdimiesiems signifikantams būdinga tik laiko linija: jų elementai pasirodo vienas po kito, jie sudaro grandinę. Ši savybė išryškėja iš karto, vos tik jie pateikiami raštu...
> Būdamas girdimosios prigimties, signifikantas skleidžiasi vien laike ir jam būdingos iš laiko pasiskolintos savybės: a) jis reprezentuoja trukmę ir b) ši trukmė matuojama tik pagal vieną matą: tai linija.[2]

Būtent šiuo požiūriu Jakobsonas ryžtingai atsiriboja nuo Saussure'o, linijos homogeniškumą pakeisdamas muzikinės penklinės struktūra, „muzikiniu akordu".[3] Čia kyla klausimas ne apie Saussure'o tvirtinamą laikinę kalbėjimo esmę, bet apie šį tvirtinimą ir šią analizę valdančią laiko sampratą – laiko, suvokiamo kaip linijinė seka, kaip „pasekmiškumas". Šis vienintelis modelis veikia visose *Paskaitose*, tačiau *Anagramose* Saussure'as, atrodo, juo yra mažiau užtikrintas. Jo vertė bent jau jam atrodo problemiška, tad atskiroje pastraipoje aptariamas neišspręstas klausimas:

> Tai, kad kokį nors žodį sudarantys elementai *seka vienas paskui kitą* – tiesa, kurios kalbotyroje nereikėtų laikyti akivaizdžia ir dėl to neverta dėmesio, priešingai, ją reikėtų laikyti tokia, kuri iš anksto suteikia svarbiausią pagrindą bet kokiam naudingam žodžių apmąstymui. Itin specifinėje srityje, apie kurią mums tenka svarstyti, tik remiantis pamatiniu žmogiško žodžio apskritai dėsniu, gali iškilti atskiras pasekmiškumo ar nepasekmiškumo klausimas.[4]

[1] Leisime sau čia nurodyti mūsų esė – *Ousia et Grammè, note sur une note de Sein und Zeit* [*Ousia ir Grammē – pastaba apie vieną Būties ir Laiko išnašą*].

[2] P. 103. Taip pat žiūrėti viską, kas susiję su „homogenišku laiku" p. 64 ir t.

[3] *Op. cit.*, p. 165. Žr. taip pat jau cituotą straipsnį iš žurnalo *Diogène*.

[4] *Mercure de France*, 1964 vasaris, p. 254. Pristatydamas šį tekstą, Starobinskis primena muzikinį modelį ir prieina išvadą: „Ši interpretacija plėtojasi pagal kitą tempą (ir kitame laike): iki tam tikros ribos nutolstama nuo ‚pasekmiškumo' laiko, būdingo įprastai kalbai". Be abejo, galima būtų pasakyti: *būdingo įprastai* laiko ir kalbos *sampratai*.

Taigi ši linijinė laiko samprata bene giliausiai šiuolaikinę ženklo sampratą susieja su jos istorija. Nes galų gale būtent pati ženklo samprata, taip pat signifikanto ir signifikato plotmių perskyra, kad ir kokia nežymi būtų, lieka įtraukta į klasikinės ontologijos istoriją. Paralelizmas, plotmių ar planų atitikimas čia nieko nekeičia. Tai, kad ši perskyra, iš pradžių pasirodžiusi stoikų logikoje, buvo reikalinga begalybės teologijai pajungtos scholastinės tematikos sąryšingumui, – būtent tai mums neleidžia šio mūsų dienų paveldo traktuoti kaip atsitiktinumo ar tam tikro patogumo. Apie tai jau užsiminėme pačioje pradžioje, o dabar galbūt geriau išryškėja tokios nuostatos priežastys. *Signatum*[i] visada nurodydavo į *res*, kaip į savo referentą, kaip į sukurtą buvinį ar bent jau kaip į iš pat pradžių apmąstytą ir išsakytą, apskritai mąstomą ir išsakomą amžinoje dieviško logoso, tiksliau, jo kvėpavimo, esamybėje. Jei *signatum* su baigtinės dvasios (nesvarbu, sukurtos ar ne, bet kokiu atveju pasaulyje esančios būtybės) šneka buvo susijęs *tarpininkaujant signans*, tai su dieviško logosu jis turėjo *netarpišką* ryšį, nes dieviškas logosas jį mąstė esatyje ir jam jis nebuvo pėdsakas. O šiuolaikinei kalbotyrai, nors signifikantas ir yra pėdsakas, bet signifikatas yra pilnutinėje intuityvios sąmonės esatyje iš principo mąstoma prasmė. Tiek, kiek signifikato plotmė vis dar pirmapradiškai atskiriama nuo signifikanto plotmės, ji nėra laikoma pėdsaku: jai visai teisėtai nereikia signifikanto, idant būtų tai, kas ji yra. Būtent šio teiginio gelmėje reikia iškelti kalbotyros ir semantikos santykių problemą. Toks rėmimasis signifikato, kuris mąstomas ir galimas anapus bet kokio signifikanto, prasme lieka priklausomas nuo mūsų neseniai primintos onto-teo-teleologijos. Taigi reikėtų dekonstruoti būtent ženklo idėją, atsidedant rašto apmąstymui, kuris, kaip ir dera, persipintų su onto-teologijos *reikalavimu*, ištikimai kartodamas jos *visumą* ir *sudrebindamas* labiausiai užtikrintas jos akivaizdybes[1]. Šia kryptimi neišvengiamai esame

[i] Žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* į vert. paaiškinimą, p. 37.

[1] Jei nusprendėme įrodyti šios „rekonstrukcijos" būtinybę, suteikdami pirmenybę nuorodoms į Saussure'o tekstus, tai ne tik todėl, kad Saussure'o teorija dar vyrauja šiuolaikinėje kalbotyroje bei semiologijoje, bet ir dėl to, kad Saussure'as mums atrodo esąs ant ribos: tuo pat metu metafizikoje, kurią reikia dekonstruoti, ir anapus ženklo sampratos (signifikantas/signifikatas), kuria jis dar naudojasi. Perskaitę R. Godelį (*Rankraštiniai bendrosios kalbotyros paskaitų šaltiniai* [*Les sources manuscrites du cours de linguistique générale*], 1957, p. 190 ir t.), mes geriau suprantame, kaip Saussure'as dvejojo, nuolat abejojo, ypač kalbėdamas apie dviejų ženklo „pusių" skirtumą ir „arbitralumą". Beje, neatmestina, kad *Paskaitų* pažodiškumas, kuriuo mums teko remtis, vieną dieną gali pasirodyti įtartinas neišspausdintų, šiuo metu leidybai rengiamų tekstų šviesoje. Konkrečiai turime omenyje *Anagramas*. Kokiu mastu Saussure'as yra atsakingas už savo *Paskaitas*, parengtas ir išleistas po jo mirties? Klausimas

vedami nuo tada, kai pėdsakas paveikia ženklo visumą su abiem jo pusėmis. Tai, kad signifikatas pirmapradiškai ir esmiškai (o ne tik baigtinei ir sukurtai dvasiai) yra pėdsakas, kad *jis visada jau užima signifikanto padėtį* – būtent tai yra iš pažiūros nekaltas sakinys, kuriuo remdamasi logoso, esaties bei sąmonės metafizika turi apmąstyti raštą kaip savo mirtį ir savo išteklių.

nėra naujas. Ar reikia patikslinti, kad bent jau čia mes negalime jo laikyti svarbiu. Išskyrus tuos, kurie visiškai klaidingai suvokia mūsų projekto prigimtį, visi kiti pastebės, kad mes mažai domėjomės *pačiu paties* Saussure'o mąstymu, mus domino tik vienas tekstas, kurio pažodiškumas, kaip žinoma, nuo 1915 metų suvaidino vaidmenį tam tikroje jo perskaitymų, įtakų, nepripažinimų, perėmimų, atmetimų ir t. t. sistemoje. Tekste, pavadintame *Bendrosios kalbotyros paskaitos*, mums buvo svarbu tai, ką jame galima skaityti – ir lygiai taip pat tai, ko jame negalima skaityti – bet ne kokia nors užslėpta ar „tikroji" Saussure'o intencija. Jeigu būtų atskleista, kad šis tekstas užtemdė kitą, „tikrosios" intencijos tekstą – o juk visada turime reikalą tik su tekstais, – ir tai padarė kryptingai, net ir tokiu atveju mūsų siūlomas šio teksto perskaitymas, vien tik dėl šios vienintelės priežasties, nebus paneigtas. Veikiau priešingai. Beje, ši situacija *Paskaitų* leidėjų buvo numatyta pačioje jų pirmosios *Pratarmės* pabaigoje.

III SKYRIUS. APIE GRAMATOLOGIJĄ KAIP POZITYVŲ MOKSLĄ

Kokiomis sąlygomis galima gramatologija? Pamatinė sąlyga, žinoma, yra ta, kad jos reikalauja logocentrizmas. Tačiau ši galimybės sąlyga virsta negalimybės sąlyga. Iš tiesų esama rizikos, kad ji sudrebins taip pat ir mokslo sąvoką. Grafematika ar gramatografija nebeturėtų būti pateikiamos kaip mokslai: jų siekis turėtų peržengti gramato*loginio pažinimo* akiratį[1].

Nesileisdami į šios pavojingos būtinybės nuotykį ir laikinai paklusdami tradicinėms moksliškumo normoms, pakartosime klausimą: kokiomis sąlygomis galima gramatologija?

Su sąlyga, kad mes žinome, kas yra raštas ir kaip galima sutvarkyti šios sąvokos daugiabalsiškumą. Kur prasideda raštas? Kada jis prasideda? Kur ir kada pėdsakas – raštas apskritai – bendra šnekos ir rašto kiltis pavirsta „raštu“ siaura, įprasta to žodžio prasme? Kur ir kada pereinama nuo vieno rašto prie kito, nuo rašto apskritai prie rašto siaurąja to žodžio prasme, nuo pėdsako prie rašmens, nuo vienos grafinės sistemos prie kitos, o grafinio kodo lauke – nuo vieno grafinio diskurso prie kito, ir t. t.?

Kur ir kada prasideda...? Kilmės klausimas. O juk tai, kad nėra kilmės, t. y. paprastos kilmės, tai, kad kilmės klausimai kartu su ja atsineša esaties metafiziką, – būtent to neabejotinai turėtų mus išmokyti pėdsako apmąstymas. Nesileisdami į šios pavojingos būtinybės nuotykį ir toliau keldami kilmės klausimus, turime pripažinti du šių klausimų lygmenis. „Kur“ ir „kada“ gali atverti empirinius klausimus: kokios yra pirmųjų rašto fenomenų konkrečios vietos ir konkretus laikas istorijoje bei pasaulyje? Į šiuos

[1] *être exorbitante au regard d'un savoir* – pažodžiui: „išeiti iš pažinimo žvilgsnio orbitos“.

klausimus turi atsakyti faktų paieška ir tyrimas – tai istorija įprasta to žodžio prasme, ta, kuria iki šiol užsiiminėjo beveik visi raštus pasaulyje tyrinėję archeologai, epigrafistai bei priešistorės specialistai.

Tačiau kilmės klausimas iš pat pradžių susipina su esmės klausimu. Lygiai taip pat galima pasakyti, kad jis suponuoja onto-fenomenologinį klausimą griežtąja to žodžio prasme. Reikia žinoti, *kas yra* raštas, idant būtų galima kelti klausimus žinant, apie ką kalbama ir apie ką *yra klausimas*, kur ir kada prasideda raštas. Kas yra raštas? Pagal ką jis atpažįstamas? Koks esmės tikrumas turi vadovauti empirinei paieškai? Vadovauti jai iš principo, nes faktiškai empirinis tyrimas būtinai turi nedelsdamas praturtinti esmės apmąstymą[1]. Pastarasis turi remtis „pavyzdžiais", ir galima būtų parodyti, kokiu būdu ši negalimybė pradėti nuo pradžios *de jure*[i] – tokios, kokią ją apibrėžia transcendentalinės refleksijos logika – nurodo į pėdsako pirmapradiškumą (perbrauktą kryžminiu brūkšniu), t. y. į rašto kiltį. Pėdsako mąstymas mus jau išmokė to, kad jis negali būti paprasčiausiai pajungtas onto-fenomenologiniam esmės klausimui. Pėdsakas *yra niekas*, jis nėra buvinys, jis pranoksta klausimą *„kas tai?"* ir daro jį galimą. Čia negalima netgi pasitikėti priešprieša tarp *de facto* ir *de jure*, kuri visada veikė tik klausimo *„kas tai?"* sistemoje su visomis jos metafizinėmis, ontologinėmis bei transcendentalinėmis formomis. Nesileisdami į pavojingos būtinybės nuotykį iškelti klausimą apie archi-klausimą „kas tai?", dar pasilikime gramatologinio pažinimo lauke.

Raštas yra visiškai istoriškas, todėl natūralu, o kartu stebėtina, kad mokslinis susidomėjimas raštu visada įgaudavo rašto istorijos pavidalą. Tačiau mokslas taip pat reikalavo, kad rašto teorija grynam faktų aprašymui (jei tik toks pasakymas turi prasmę) suteiktų kryptį.

Algebra: paslaptis ir skaidrumas

Pernelyg dažnai ignoruojama arba neįvertinama tai, kad XVIII amžius, čia žymintis lūžį, pamėgino įteisinti šiuos du reikalavimus. Dėl gilių ir sistemingų priežasčių XIX amžius mums paliko sunkų iliuzijų bei ne-

[1] Apie empirinės kilmės paieškos empirinius sunkumus žr. M. Cohen, *Didysis rašto išradimas* [*La grande invention de l'écriture*], 1958, T. I, p. 3 ir t. Svarbiausias veikalas Prancūzijoje, skirtas visuotinei rašto istorijai – tai J. G. Février *Rašto istorija* [*Histoire de l'écriture*], 1948–1959. M. V.-David juos aptarė žurnale *Critique*, 1960, birželis.

[i] „Teisėtos", principinės pradžios, kuri priešinga faktinei, realiai pradžiai.

supratimo palikimą, ir dėl to labiausiai nukentėjo visa tai, kas susiję su XVII amžiaus pabaigos ir XVIII amžiaus rašytinio ženklo teorija[1].

Taigi mums reikia išmokti iš naujo skaityti tai, kas mus pasiekė tokiu užtemdytu pavidalu. Madeleine V.-David – viena iš tų, kurie, būdami dėmesingi filosofinei problematikai, nuolat skatino atgaivinti istorinį rašto tyrimą Prancūzijoje[2] – itin vertingame darbe surinko pagrindinius vienos temos dokumentus, susijusius su diskusija, audrinusia visus europietiškus protus XVII amžiaus pabaigoje ir per visą XVIII amžių. Akinantis ir nepažintas europietiškos sąmonės krizės simptomas. Pirmieji „visuotinės rašto istorijos" (posakis paimtas iš Warbutono ir panaudotas 1742 metais[3]) projektai gimė tokioje mąstymo terpėje, kur grynai mokslinis darbas turėjo nuolat įveikti kaip tik tai, kas skatino jo atsiradimą: spekuliatyvų prietarą ir išankstines ideologines nuostatas. Kritinis darbas vykdomas tam tikrais etapais, tad atgaline data galima rekonstruoti jo strategiją. Visų pirma, jis nugali *„teologinį"* prietarą: būtent taip Fréret apibūdina mitą apie Dievo duotą pirmykštį ir natūralų raštą, o Blaise'ui de Vigenère'ui toks yra hebrajiškas raštas; savo knygoje *Skaičių traktatas arba slapti rašymo būdai*[4] (1586) apie šiuos ženklus jis sako, kad jie yra „iš visų patys seniausi, netgi suformuoti paties Viešpaties Dievo piršto". Visais šiais pavidalais – nesvarbu, ar jie būtų atviri, ar užslėpti – šis teologizmas, kuris iš tiesų yra kas kita ir daugiau nei prietaras, buvo didžiausia kliūtis visai gramatologijai. Jis buvo nesuderinamas su jokia rašto istorija. Ir visų pirma su jokia istorija paties rašto tų, kuriuos jis apakino: tiek hebrajų, tiek graikų raidinio rašto istorija. Istorinė rašto mokslo stichija liko nematoma, ir ypač tiems, kurie galėjo suvokti kitų raštų istoriją. Nieko stebėtina, kad būtinas išcentravimas įvyksta po to, kai

[1] Šiuo klausimu M. V.-David siūlo tam tikrą paaiškinimą. „Akivaizdu, kad XIX amžiuje atsirado tuštuma po pernelyg išskirtinės kalbos faktų apologijos (pradėtos Herderio). Didžiųjų iššifravimų amžius ilgą pasiruošimą šiems iššifravimams paradoksaliai pavertė *tabula rasa*, dekonstruodamas savo abejingumą ženklo problemoms... Taigi reikėjo pripildyti tuštumą, atstatyti tęstinumą... Šia kryptimi nebuvo galima nieko geriau padaryti, kaip tik atkreipti dėmesį... į Leibnizo tekstus, kuriuose dažnai vienu metu svarstoma apie kinų raštą, universalaus rašto projektus ir apie daugybę galimų rašytinės ir šnekamosios kalbos sąsajų... Tačiau mes galbūt kenčiame ne vien nuo XIX amžiaus aklumo ženklams. Tai, kad mes naudojame ‚raidinį' raštą, be abejo, mums taip pat trukdo įžvelgti kai kuriuos esminius rašytinės veiklos aspektus". (Pranešimas in *EP*, p. 352–353).

[2] Žr. jos knygą *Dievai ir likimas Babilone* [*Les dieux et le destin en Babylonie*], Paris: P.U.F., 1949, (žr. ypač paskutinį skyrių *Rašto karalystė*), taip pat daugybę jos straipsnių leidiniuose *Revue Philosophique, Bulletin de la société linguistique de Paris, Critique, Journal de psychologie* ir *Journal asiatique*. M. V.-David buvo B. Hrozny mokinė ir vertėja.

[3] *DE*, p. 34 ir t.

[4] *Traité des chiffres ou secrètes manières d'escrire.*

tampa perskaitomi nevakarietiški raštai. Raidinio rašto istorija priimama tik tada, kai pripažįstama rašto *sistemų* daugybė ir kai joms priskiriama istorija, – nesvarbu, ar sugebama, ar ne moksliškai ją apibrėžti.

Šis pirmas išcentravimas pats save apriboja. Jis iš naujo susicentruoja beistorinėje terpėje, kur analogišku būdu sutaikomas loginis-filosofinis (aklumas loginio filosofiškumo sąlygai – fonetiniam raštui) ir teologinis požiūris[1]. Tai „kinų" prietaras: visi filosofiniai universalaus rašto ir kalbos projektai, Descartes'o vadinti pazilalija, poligrafija, pazigrafija, kurių apmatus pateikė Kircheris, Wilkinsas[2], Leibnizas ir t. t., skatino tuo metu atrastą kinų raštą matyti kaip istorijai nepavaldų filosofinės kalbos modelį. Bent jau tokią *funkciją* turi kinų modelis Leibnizo projektuose. Tai, kas, jo manymu, išvaduoja kinų raštą nuo balso, yra kartu tai, kas dėl šio rašto arbitralumo bei dirbtinumo išplėšia jį iš istorijos ir daro tinkamą filosofijai.

Filosofinis reikalavimas, kuriuo vadovaujasi Leibnizas, buvo daugybę kartų suformuluotas dar iki jo. Tarp jį įkvėpusių – visų pirma pats Descartes'as. Atsakydamas Mersenne'ui, atsiuntusiam vieną projektą (jo autorius mums nežinomas), kuriame giriama iš šešių tezių sudaryta sistema universaliai kalbai, Descartes'as iš karto išsako savo nepasitikėjimą[3]. Jis su panieka atsiliepia apie tam tikras tezes, kurios, jo supratimu, skirtos tik tam, kad „iškeltų narkotikų vertę" ir „išgirtų prekę". Ir jis yra „blogos nuomonės apie žodį *arcanum*[i]": „Vos tik pamatau žodį *arcanum* kokiame nors sakinyje, susidarau blogą nuomonę apie tą sakinį." Šiam projektui jis priešpriešina argumentus, kuriuos, prisiminkime[4], pateikia ir Saussure'as:

> ...nevykęs raidžių susidūrimas dažnai sukuria klausai nemalonius ir nepakenčiamus garsus: nes bet kokie žodžių intonacijų skirtumai vartojant atsirado tik tam, kad būtų išvengta šio trūkumo, todėl neįmanoma, kad jūsų autorius būtų galėjęs jį pašalinti sukurdamas visoms tautoms universalią gramatiką; nes tai, kas lengva ir malonu mūsų kalbai, yra sunku ir nepakenčiama vokiečiams, taip pat ir kitiems.

[1] Vadinamieji „Kantono jėzuitai" atsidėjo vakarietiškos įtakos (judaistinės-krikščioniškosios ir egiptietiškos) kinų rašte paieškoms. Žr. V. Pinot, *Kinija ir filosofinės dvasios susiformavimas Prancūzijoje (1640–1740)* [*La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*], 1932, ir *DE*, p. 59 ir t.

[2] Athanase Kircher, *Polygraphia nova et universalis et combinatoria arte detecta* [*Nauja ir universali poligrafija, paaiškinta pagal kombinacijų mokslą*]. John Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language* [*Esė apie realų raštą ir filosofinę kalbą*], 1668.

[3] Laiškas Mersenne'ui, lapkričio 20, 1629. Taip pat žr. L. Couturat ir L. Léau, *Universalios kalbos istorija* [*Histoire de la langue universelle*], p. 10 ir t.

[i] „paslaptis" (lot.).

[4] Supra, p. 57.

Negana to, ši kalba iš mūsų reikalautų išmokti visų kalbų „pirmykščių žodžių", o „tai pernelyg nuobodus darbas".

Nebent jie būtų perduodami „raštu". Descarte'as nevengia pripažinti šio pranašumo:

> Nes jei pirmykščius žodžius kiekvienas ims iš savo kalbos, tai, žinoma, nebus tiek bėdos, tačiau jis vis dėlto bus suprastas tik savo tėvynainių arba raštu, kai jį norintis suprasti nepatingės ieškoti visų žodžių žodyne, o tai pernelyg nuobodus darbas, kad būtų galima tikėtis tapsiant kasdieniu dalyku... Taigi visa šio išradimo nauda, mano manymu, susijusi tik su raštu: o būtent, jei būtų išspausdintas didžiulis žodynas visomis kalbomis, kuriomis būtų norima jį suprasti, ir jei kiekvienam pirmykščiam žodžiui būtų sukurti bendri ženklai, atitinkantys prasmę, o ne skiemenis (antai koks nors vienas ir tas pats ženklas būtų žodžiams *mylėti*, *amare* ir φιλεῖν); o tie, kurie turėtų šį žodyną ir mokėtų jo gramatiką, ieškodami jame visų tų ženklų vieno po kito, galėtų interpretuoti savo kalba tai, kas parašyta. Tačiau ši sistema tiktų vien paslaptims bei apsireiškimams skaityti, nes kitiems dalykams reikėtų iš tiesų neturėti ką veikti, kad vargintumeisi ieškodamas žodyne visų žodžių, todėl man visa tai neatrodo labai naudinga. Galbūt aš klystu.

Ir su gilia ironija, kurioje gal net daugiau gelmės nei ironiškumo, Descarte'as kaip galimo suklydimo priežastį nurodo ne akivaizdumo, ne dėmesio stoką ir ne skubotą valią, o *skaitymo klaidą*. Kalbinės ar rašytinės sistemos vertė nepamatuojama intuicijos, idėjos ryškumo ar aiškumo, objekto esaties akivaizdumo matais. Pati sistema turi būti *iššifruota*.

> Galbūt aš klystu, tačiau norėjau jums surašyti viską, kas man atėjo į galvą apie šias jūsų man atsiųstas šešias tezes, idant tada, kai pamatysite išradimą, galėtumėte pasakyti, ar gerai jį iššifravau.

Ironijos gilumas pastūmėja ją daug toliau, nei ji to norėtų, sekdama *savo autoriaus valia*. Galbūt daug giliau už kartezietiško tikrumo pagrindą.

Paskui kaip priedą ir *post-scriptum* Descartes'as tiesiog apibrėžia Leibnizo tipo projektą. Jame jis iš tiesų mato filosofinį romaną: vienintelė filosofija galinti jį rašyti ir visiškai priklauso nuo šio kalbos projekto, tačiau kaip tik dėl tos priežasties ji niekada negali tikėtis „pamatyti ją vartojant".

> ...tokios kalbos išradimas priklauso nuo tikros filosofijos, nes kitaip neįmanoma suskaičiuoti visų žmogaus minčių ir jų tvarkingai išdėlioti, ir netgi jų išskirti taip, kad būtų aiškios ir paprastos, – o tai, mano manymu, pati didžiausia tikro mokslo pasiekimo paslaptis [...]. Taigi manau, kad ši kalba įmanoma ir kad galima surasti mokslą, nuo kurio ji priklauso ir kurio dėka valstiečiai galėtų geriau spręsti apie daiktų tiesą nei tai dabar daro filosofai. Tačiau niekada nesitikėkite pamatyti ją vartojant: tam reikėtų didelių pokyčių daiktų sąrangoje, ir visas pasaulis turėtų būti žemiškas rojus, o juk tai galima pasiūlyti tik romanų šalyje.[1]

Leibnizas specialiai remiasi šiuo laišku ir jame suformuluotu *analitiniu* principu. Visas projektas implikuoja suskaidymą į paprastas idėjas. Tai vienintelis kelias norint samprotavimą pakeisti skaičiavimu. Šia prasme universali ženklų teorija iš principo priklauso nuo filosofijos, tačiau jos galima imtis nelaukiant, kol filosofija pasieks tobulumą:

> Vis dėlto, kad ir kuo ši kalba priklauso nuo tikros filosofijos, ji nepriklauso nuo jos tobulumo. Kitaip sakant, ši kalba gali būti įsteigta, nors filosofija ir nėra tobula: ir kuo labiau plėtosis humanitariniai mokslai, tuo labiau plėtosis ir ši kalba. O kol kas ji bus puiki pagalbininkė ir naudojantis tuo, ką žinome, ir siekiant matyti, ko mums trūksta, ir sugalvojant kaip tai pasiekti, o ypač naikinant prieštaravimus su samprotavimu susijusiuose dalykuose. Nes tada samprotauti ir skaičiuoti bus tas pat.[2]

[1] Manome, kad būtų geriau atstatyti šios citatos kontekstą: „Beje, manau, kad prie viso to dar būtų galima pridurti vieną išradimą tam, kad būtų sukonstruoti tiek pirmykščiai šios kalbos žodžiai, tiek ir jų ženklai: taigi jos būtų galima išmokyti per trumpą laiką ir tvarkingai, t. y. įsteigiant tvarką tarp visų minčių, kurios tik gali kilti žmogiškam protui, lygiai taip pat kaip tam tikra tvarka visai natūraliai yra įvesta tarp skaičių; kaip per vieną dieną galima išmokyti išvardyti visus skaičius iki begalybės ir juos užrašyti nežinoma kalba (o juk tai vis dėlto yra daugybė skirtingų žodžių), lygiai taip pat galima būtų padaryti su visais likusiais žodžiais, reikalingais išreikšti visus kitus žmogui į galvą ateinančius dalykus. Jei tai būtų atrasta, neabejoju, kad ši kalba netrukus paplistų pasaulyje, nes esama daugybės žmonių, kurie noriai sugaištų penkias ar šešias dienas, idant galėtų išmokti visiems suprantamos kalbos. Tačiau nemanau, kad jūsų autorius apie tai pagalvojo: visų pirma, jo tezės nieko panašaus neliudija, be to, tokios kalbos išradimas priklauso nuo tikros filosofijos, nes kitaip neįmanoma suskaičiuoti visų žmogaus minčių ir jų tvarkingai išdėlioti, ir netgi jų išskirti taip, kad būtų aiškios ir paprastos, – o tai, mano manymu, pati didžiausia tikro mokslo pasiekimo paslaptis. Ir jei kas nors paaiškintų tas paprastas idėjas žmonių vaizduotėje, sudarančias viską, ką jie mąsto, ir jeigu visi tai sužinotų, tada aš galėčiau tikėtis universalios ir lengvai išmokstamos, ištariamos bei užrašomos kalbos, kuri – o tai svarbiausia – padėtų sveikam protui, taip ryškiai pateikdama visus dalykus, kad jam būtų beveik neįmanoma suklysti; o dabar, visai priešingai, mūsų kalbos žodžiai turi beveik vien miglotas reikšmes, prie kurių žmogaus protas jau seniai priprato ir dėl to beveik nieko jis negali suprasti tobulai. Taigi manau, kad ši kalba įmanoma...“

[2] *Neišleisti Leibnizo darbai ir fragmentai* [*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*], leid. Couturat, p. 27–28. [Toliau autoriaus trumpinama *Neišleisti darbai* – vert. past.].

Kaip žinia, tai ne vienintelės karteziškos tradicijos pataisos. Descartes'o analitiškumas yra intuicionistinis, tuo tarpu Leibnizas nurodo į tvarką, sąryšį, požiūrį, pranokstančius akivaizdumą.[1]

> [Ženklų teorija] tausoja protą ir vaizduotę, kurių naudojimusi reikia ypač rūpintis. Tai pagrindinis tikslas šio didžiojo mokslo, kurį įpratau vadinti *Ženklų teorija*[i], o tai, ką mes vadiname algebra ar analize, tėra tik nedidelė šio mokslo šaka, nes būtent jis kalboms suteikia žodžius, žodžiams – raides, aritmetikai – skaičius, muzikai – natas; tai jis mus moko paslapties, kaip užfiksuoti samprotavimą ir jį priversti palikti nedidelius pėdsakus, matomus ant popieriaus, idant vėliau jis galėtų būti patikrintas neskubant; pagaliau, tai jis mums leidžia samprotauti be didelių nuostolių, daiktus pakeičiant ženklais tam, kad būtų išlaisvinta vaizduotė.[2]

Nepaisant visų šioje epochoje pasirodžiusių universalios kalbos ar rašto projektų skirtumų (ypač susijusių su istorijos ar kalbos sampratomis[3]), visuose juose būtinai ir neišvengiamai buvo vartojama absoliučios paprastybės sąvoka. Būtų nesunku parodyti, kad ši sąvoka visada nurodo į begalybės teologiją ir į Dievo logosą arba begalinį protą[4]. Štai kodėl Leibnizo universalios ženklų teorijos projektas, kuris iš esmės neturi ryšio su garsu, nepaisant regimybės ir viso žavesio, kurį jis teisėtai sužadina mūsų epochai, nenutraukia ryšio su logocentrizmu. Priešingai, jis patvirtina logocentrizmą, atsiranda jo viduje ir jo dėka, lygiai kaip ir

[1] Žr. Y. Belaval, *Leibnizo kritika Descartes'o atžvilgiu* [*Leibniz critique de Descartes*], konkrečiai p. 181 ir t.

[i] *Caractéristique.*

[2] *Neišleisti Leibnizo darbai ir fragmentai* (Couturat), p. 98–99.

[3] Žr. Couturat, *Universalios kalbos istorija*, (p. 1–28). Y. Belaval, *op. cit.*, p. 181 ir t. ir *DE*, IV skyrius.

[4] Žr., pavyzdžiui, be kitų tekstų, veikalą *Monadologija* [*Monadologie*] nuo 1 iki 3 ir 51 skyrius. Mes nekeliame sau tikslo ir neturime tam galimybių įrodyti vidinį Leibnizo ženklų teorijos ir begalybės teologijos ryšį. Tam reikėtų išsamiai aptarti patį projekto turinį. Šiuo klausimu remiamės jau cituotais darbais. Kaip ir Leibnizas, viename laiške norintis priminti ryšį tarp Dievo egzistencijos ir universalaus rašto galimybės, mes sakytumėme, kad „tai teiginys, kurio įrodyti [negalime] detaliai neišaiškinę ženklų teorijos pagrindų": „Tačiau kol kas man pakaks pastebėti, jog tai, kas sudaro mano ženklų teorijos pagrindą, kartu yra ir Dievo egzistencijos įrodymas; nes paprastos mintys yra ženklų teorijos pradmenys, o paprastos formos yra daiktų šaltinis. Taigi tvirtinu, kad visos paprastos formos yra tarpusavyje suderinamos. Tai teiginys, kurio įrodyti negaliu detaliai neišaiškinęs ženklų teorijos pagrindų. Tačiau jei jam pritariama, tai iš jo seka, kad dieviška prigimtis, apimanti visas mūsų absoliučiai priimamas paprastas formas, yra įmanoma. O ankstesniais teiginiais mes įrodėme, kad jeigu tik Dievas įmanomas, jis yra. Vadinasi, jis egzistuoja. O tai ir reikėjo įrodyti." (*Laiškas princesei Elžbietai*, 1678). Esama esminio ryšio tarp *ontologinio įrodymo* galimybės ir Ženklų teorijos galimybės.

vėliau į šį projektą nukreipta Hegelio kritika. Mes čia įžvelgiame būtent šių dviejų prieštaringų judesių sandermę. Tam tikroje istorinėje epochoje esama gilios vienovės tarp begalybės teologijos, logocentrizmo ir tam tikro technicizmo. Pirmapradis ir iki- ar meta-fonetinis raštas, kurį čia mėginame apmąstyti, lemia ne ką kita, kaip šnekos „pakeitimą" mašina.

Logocentrizmas – tai etnocentrinė metafizika pirmine, o ne „reliatyvistine" prasme. Jis susijęs su Vakarų istorija. Kinų modelis, kuriuo Leibnizas remiasi siekdamas išmokyti Ženklų teorijos, tik iš pirmo žvilgsnio nutraukia su juo ryšius. Šis kinų modelis ne tik lieka „savų namų"[i] reprezentacija[1], bet ir garbinamas yra tik tam, kad būtų nurodyti jo trūkumai ir apibrėžtos būtinos pataisos. Kinų raštą Leibnizas suvokia būtent kaip arbitralų, taigi nepriklausomą nuo istorijos. Šis arbitralumas iš esmės susijęs su, Leibnizo manymu, nefonetine kinų rašto esme. Tarsi kinų raštas būtų buvęs „išrastas kurčiojo" (*Naujos esė*):

> *Loqui* est voce articulata signum dare cogitationis suae. *Scribere* est id facere permanentibus in charta ductibus. Quos ad vocem referri non est necesse, ut apparet ex Sinensium characteribus[ii] (*Neišleisti darbai*, p. 497).

Kitur:

> Galbūt esama tokių dirbtinių kalbų, kurios visiškai pagrįstos pasirinkimu ir visiškai arbitralios, kokia, kaip manoma, buvo kinų kalba arba Georgius Dalgarnus ir amžinatilsį p. Wilkinso, Česterio vyskupo, kalbos.[2]

Viename laiške Tėvui Bouvet (1703) Leibnizas atskiria egiptiečių raštą kaip liaudišką, juslinį, alegorinį, ir kinų raštą, kaip filosofinį ir intelektualų:

[i] *domestique.*

[1] Žr. *DE*, IV skyrių.

[ii] „Kalbėti – reiškia balsu artikuliuotus ženklus pateikti savo mąstymui. Rašyti – reiškia daryti tą patį ant popieriaus brėžiamomis linijomis. Jų sieti su balsu nebūtina, kaip rodo Tylieji ženklai [kinų hieroglifai]" (lot.).

[2] *Naujos esė* [*Nouveaux essais*], III, II, § 1. Dalgarno 1661 metais išleido darbą, pavadintą *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica* [*Ženklų menas, bendri universalūs ženklai ir filosofinė kalba*]. Apie Wilkinsą žr. *supra*, Couturat, *op. cit.*, ir *DE*, *passim*. Visiškai įsteigtas ir visiškai arbitralus raštas arba kalba galėjo būti išgalvota kaip *sistema* tik vienu užmoju. Būtent tai dar iki Duclos, Rousseau ir Levi-Strausso (žr. *infra*) Leibnizas mano esant tikėtina: „Taip pat ir Golijus, žymus matematikas ir didelis kalbų žinovas, manė, kad jų kalba yra dirbtinė, kitaip sakant, kad ji buvo visa vienu sykiu išgalvota kokio nors apsukraus žmogaus, siekiant sukurti žodinius mainus tarp daugybės skirtingų tautų, gyvenusių toje didelėje šalyje, kurią mes vadiname Kinija, nors gali būti, kad ši kalba dabar gerokai pakitusi per ilgą jos vartojimą" (III, I, § 1).

...kinų ženklai galbūt yra labiau filosofiški ir, atrodo, sudaryti remiantis intelektualiniais svarstymais, kurių dėka atsirado skaičiai, tvarka ir santykiai; taigi čia esama tik atsajų ženklų, neparemtų jokiu panašumu su kokios nors rūšies kūnais.

Tai Leibnizui netrukdo pasiūlyti tam tikrą raštą, kurio atžvilgiu kinų raštas būtų dar tik apmatai:

Šios rūšies skaičiavimas tuo pat metu suteiks tam tikros rūšies universalų raštą, kuris bus pranašesnis už kinų raštą, nes kiekvienas jį supras savo nuosava kalba, ir kuris be galo pranoks kinų raštą tuo, kad jo bus galima išmokyti per kelias savaites, nes jis turės daiktų tvarką bei sąryšius atitinkančius ženklus, tuo tarpu kinai turi begalę ženklų, atitinkančių daiktų įvairovę, ir norint pakankamai išmokti savo rašto, jiems prireikia viso žmogaus gyvenimo.[1]

Taigi kinų rašto samprata funkcionavo kaip tam tikra europietiška haliucinacija. Ir čia nebuvo jokio atsitiktinumo: šis funkcionavimas pakluso griežtai būtinybei. O haliucinacija liudijo ne tiek apie nežinojimą, kiek apie nesupratimą. Ir tam netrukdė nors ir ribotas, bet realus žinojimas, kurį tuo metu buvo galima turėti apie kinų raštą.

Tuo pat metu, kaip ir „kinų prietaras", „*hieroglifinis prietaras*" padarė tą patį suinteresuoto apakimo efektą. Užtemimas, iš pažiūros pagimdytas anaiptol ne etnocentrinio priešiškumo, įgauna hiperbolizuoto susižavėjimo pavidalą. Mes dar iki galo neišsiaiškinome, kiek tokia schema būtina. Mūsų amžius iš jos dar neišsivadavo: kiekvieną kartą, kai etnocentrizmas yra paskubomis ir triukšmingai nuverčiamas, už šio reginio lieka tyli pastanga konsoliduoti tam tikrą vidų ir iš to vėl gauti kokį nors pelną „saviems namams". Antai įstabusis Tėvas Kircheris panaudoja visą savo talentą, siekdamas Vakarams atverti egiptologiją[2], tačiau jo atrastas tobulas „iškiliojo" rašto nuostabumas neleidžia jo moksliškai iššifruoti. Primindama knygą *Prodromus coptus sive aegyptiacus*[i] (1636), M. V.-David rašo:

[1] *Die philosophische Schriften* [*Filosofiniai raštai*], leid. Gerhardt, T. VII, p. 25 ir *DE*, p. 67. Apie visas šias problemas taip pat žr. R. F. Merkel, *Leibnizas ir Kinija* in *Leibnizas per savo 300 gimimo metines* [*Leibniz und China*, in *Leibniz zu seinem 300 Geburtstag*], 1952. Apie susirašinėjimą su tėvu Bouvet kinų mąstymo ir rašto tema žr. p. 18–20 ir Baruzi, *Leibniz*, 1909, p. 156–165.

[2] *DE.*, III skyrius.

[i] *Koptų arba egiptiečių kalbos pradžiamokslis.*

> Šis darbas viena iš savo dalių yra pirmasis egiptologinio tyrinėjimo manifestas, nes autorius joje apibrėžia *senosios egiptiečių kalbos prigimtį* – beje, jau naudodamasis tam tikromis priemonėmis šiam atradimui (a). Tačiau toje pačioje knygoje atmetamas bet koks hieroglifų iššifravimo projektas. (a) žr. *Lingua aegyptiaca restituta.*[i][1]

Nesupratimas, atsirandantis dėl asimiliavimo, čia nėra, kaip kad Leibnizo atveju, racionalistinis ar išskaičiuojantis. Jis yra mistinis:

> Hieroglifai, – skaitome knygoje *Prodromus*, – žinoma, yra raštas, tačiau jis sudarytas ne iš raidžių, žodžių bei apibrėžtų kalbos dalių, kuriomis mes dažniausiai naudojamės. Tai daug nuostabesnis, prakilnesnis ir abstraktesnis raštas, kuris per sumanų simbolių sąryšį ar ką nors panašaus *vienu sykiu* (*uno intuitu*) išminčiaus protui pasiūlo sudėtingą samprotavimą, didingų sąvokų arba kokią aukščiausią paslaptį, paslėptą gamtos ar Dievybės gelmėse.[2]

Taigi racionalizmas ir miticizmas yra savotiški bendrininkai. Kito raštas kas kartą patalpinamas į „savų namų" schemas. Tai, ką kartu su Bachelard'u galėtume pavadinti „epistemologiniu lūžiu", įvyksta ypač Fréret ir Warburtono dėka. Galima atsekti kruopštų jų darbą, vienam leidusį nuo schemų išvalyti kinų, o kitam – egiptiečių kalbą. Nors ir labai gerbdamas Leibnizą ir jo universalaus rašto projektą, Fréret į skutelius sudrasko Leibnizo pateikiamą kinų rašto reprezentaciją: „Taigi kinų raštas nėra filosofinė kalba, tokia tobula, kad iš jos daugiau nieko nereikėtų norėti... Kinai nieko panašaus niekada neturėjo"[3].

Tačiau Fréret vis dėlto nėra išsivadavęs iš hieroglifinio prietaro – to, kurį sugriauna Warburtonas, aršiai kritikuodamas Tėvą Kircherį[4]. Šią kritiką pagyvinanti apologetinė kalba nepanaikina jos veiksmingumo.

[i] *Rekonstruota egiptiečių kalba* (lot.).

[1] *DE*, p. 43–44.

[2] *Prodromus*, p. 260, cituojama ir išversta Driotono (žr. *DE*, p. 46). Apie poligrafinius Kircherio projektus žr. *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta* [*Nauja ir universali poligrafija, atrasta iš griežtų kombinacijų*], 1663. Apie jų ryšius su Lulle'iu, Becheriu, Dalgarno, Wilkinsu, Leibnizu žr. *DE*, p. 61 ir t.

[3] *Apmąstymai apie bendrus rašymo meno principus, konkrečiai apie kinų rašto pagrindus* [*Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire, et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise*], 1718, p. 629. Žr. taip pat *Esė apie bendrąją šv. Rašto chronologiją* [*Essai sur la chronologie générale de l'Ecriture*], kuri „judėjų istoriją" traktuoja kaip „abstrakciją, atsiradusią iš Biblijos įkvėptos religinės pagarbos" (*DE*, p. 80 ir t.).

[4] *Esė apie egiptiečių hieroglifus, kuriuose matome Kalbos bei Rašto Pradžią ir Raidą, Egipto Mokslų Senumą ir Gyvūnų Kulto Pradžią, taip pat Pastebėjimai apie Mokslinių Hieroglifų*

Kaip tik šiame išvalytame teoriniame lauke abatas Bartolomėjus, vėliau Champollionas sukuria mokslines iššifravimo technikas. O jau tada gali gimti sistemiškas rašto ir šnekos santykių apmąstymas. Sunkiausia buvo istoriškai ir tuo pat metu sistemiškai suvokti figūratyvinių, simbolinių, abstrakčių bei fonetinių elementų sambūvį, organizuotą pagal tą patį grafinį kodą.[1]

Mokslas ir žmogaus vardas

Ar gramatologija įžengė į užtikrintą mokslo kelią? Iššifravimo technikos, kaip žinia, nesiliovė progresavusios pagreitintu tempu[2]. Tačiau visuotinės rašto istorijos, kuriose net paprasčiausias aprašymas visada priklausė nuo sisteminio klasifikavimo pastangų, dar ilgai liks valdomos teorinių sąvokų, kurios aiškiai neatitinka didžiausių [mokslinių] atradimų. Atradimų, kaip tik turėjusių sudrebinti pačius tvirčiausius mūsų filosofinio sąvokyno pagrindus, kuris visiškai susiformavo tam tikru logoso ir rašto santykių laikotarpiu. Visos didžiosios rašto istorijos prasideda nuo klasifikacinio ir susisteminančio projekto išdėstymo. Tačiau šiandien rašto sričiai galima priskirti tai, ką Jakobsonas sako apie kalbas, pradedant nuo Schlegelio atlikto bandymo tipologizuoti:

> Tipologijos klausimai per ilgą laiką išsaugojo spekuliatyvų ir ikimokslinį pobūdį. Nors genetinis kalbų klasifikavimas žengė milžiniškus žingsnius, dar nebuvo subrendęs laikas tipologinei klasifikacijai. (*op. cit.*, p. 69).

Sisteminė rašto istorikų vartotų sąvokų kritika gali iškelti rimtų priekaištų dėl teorinio aparato griežtumo stokos ar nepakankamos diferenciacijos tik tuo atveju, jei ji iš pat pradžių nurodo klaidingas akivaizdybes, kuriomis vadovaujamasi darbe. Tokios akivaizdybės yra tuo veiksmingesnės, kuo labiau jos priklauso giliausiam, seniausiam ir iš pažiūros natūraliausiam, mažiausiai istoriškam mūsų sąvokyno sluoksniui, kuris sėkmingiausiai išvengia kritikos visų pirma dėl to, kad ji palaiko, maitina ir įformina šį sluoksnį – pačią mūsų istorinę dirvą.

Senumą, taip pat Pastabos apie Chronologiją ir apie pirmąjį kinų Raštą [*Essais sur les hiéroglyphes des Egyptiens...*], 1744. Tai vieno fragmento iš *The divine legation of Moses* [*Dieviškoji Mozės misija*] (1737–1741) prancūziško vertimo pavadinimas. Vėliau mes įvertinsime šio veikalo įtaką Condillacui, Rousseau ir *Enciklopedijos* bendraautoriams.

[1] *DE*, p. 126–131.

[2] Žr. E. Doblhofer, *Raštų iššifravimas* [*Le déchiffrement des écritures*], 1959, ir *EP*, p. 352.

Visose rašto istorijose ar bendrosiose tipologijose vienur ar kitur aptinkamas, pavyzdžiui, prisipažinimas, analogiškas tam, kurį daro Berger, pirmosios Prancūzijoje didelės *Rašto istorijos senovėje*[i] (1892) autorius: „Dažniausiai faktai neatitinka tų perskyrų, kurios... yra tikslios tik teorijoje" (p. XX). Jis turėjo omenyje būtent fonetinio ir ideografinio, skiemeninio ir raidinio raštų perskyras, atvaizdo ir simbolio perskyrą ir t. t. Tas pat galioja ir instrumentalistinei bei technicistinei rašto sampratai, įkvėptai fonetinio modelio, kuriam ji, beje, tinka tik esant teleologinei iliuzijai, o šiai sampratai panaikinti turėtų pakakti pirmojo sąlyčio su nevakarietiškais raštais. Šis instrumentalizmas suponuojamas visur. Niekas nėra jo taip sistemiškai, su visais jo padariniais suformulavęs, kaip M. Cohenas: kalba esanti „instrumentas", o raštas – „instrumento priedas".[1] Neįmanoma geriau nusakyti rašto išoriškumo šnekai, šnekos išoriškumo mąstymui, signifikanto išoriškumo signifikatui apskritai. Dar reikia apmąstyti, kokią kainą metafizinei tradicijai moka kalbotyra, arba gramatologija, šiuo atveju laikanti save marksistine. Tačiau ta pati duoklė atpažįstama visur: logocentrinė teleologija (pleonastinis posakis); prigimties ir steigties priešprieša; simbolio, ženklo, atvaizdo ir t. t. skirčių žaismas; naivi reprezentacijos samprata; nekritiška jusliškumo ir suvokiamumo protu, sielos ir kūno priešprieša; objektyvistinė nuosavo kūno ir juslinių funkcijų įvairovės (kai „penkios juslės" suvokiamos kaip kalbėtojo ar rašančiojo disponuojami įrenginiai) samprata; analizės ir sintezės, abstraktumo ir konkretumo priešprieša, atliekanti lemiamą vaidmenį J. Février ir M. Coheno pasiūlytose klasifikacijose, taip pat jas supriešinančioje diskusijoje; pačios sąvokos samprata, mažai apmąstyta paties tradiciškiausio filosofinio mąstymo; rėmimasis sąmone ir pasąmone, kuris būtinai reikalauja atsargesnio šių sąvokų vartojimo ir dėmesingesnio santykio su šias sąvokas savo tema pasirenkančiais tyrimais[2]; ženklo sąvoka, kurią filosofija, kalbotyra bei semiologija retai ir silpnai nušviečia. Rašto istorijos ir kalbos mokslo konkurencija (jei ji išvis priimama)

[i] *Histoire de l'écriture dans l'antiquité.*

[1] *Op. cit.*, p. 2. M. V.-David kritikuoja šį instrumentalizmą jau cituotuose darbuose. Instrumentalizmas, apie kurio priklausomybę metafizikai reikia kalbėti ir to niekad nebus per daug, itin dažnai paskatina tokį lingvistinį kalbos esmės apibrėžimą, kuris kalbą asimiliuoja su funkcija ir – o tai dar blogiau – su kalbos turiniui ar jos kalbėtojui išoriška funkcija. Kaip tik tai visada suponuoja įrankio sąvoka. Antai Martinet perima ir išsamiai išplėtoja kalbos kaip „instrumento", „įrankio" ir t. t. apibrėžimą, nors paties autoriaus pripažinta „metaforiška" šio apibrėžimo prigimtis turėjo jį paversti problemišku ir atnaujinti klausimą apie instrumentiškumo prasmę, apie funkcionavimo prasmę ir apie prasmės funkcionavimą. (Žr. *Bendrosios kalbotyros pradmenys*, p. 12–14, 25).

[2] Žr., pavyzdžiui, M. Cohen, *op. cit.*, p. 6.

kartais išgyvenama veikiau kaip priešiškumas nei bendradarbiavimas. Tad kalbant apie didžiąją Février iškeltą „sintetinio rašto" ir „analitinio rašto" perskyrą, kaip ir apie sąvoką „žodis", toje perskyroje atliekančią pagrindinį vaidmenį, autorius pastebi: „Tai lingvistinio pobūdžio problema ir mes čia jos neliesime" (*op. cit.*, p. 49). Kitur atsiribojimą nuo kalbotyros Février pateisina tokiais žodžiais:

> Tai [matematika] yra speciali kalba, kuri nebeturi jokio ryšio su [žodine] kalba[1], tai tam tikra universalios kalbos rūšis, kitaip sakant, matematikos dėka mes galime konstatuoti, – ir tai mano kerštas kalbininkams, – kad [žodinė] kalba yra visiškai bejėgė paaiškinti tam tikras šiuolaikinio mąstymo formas. Ir kaip tik tada iki tol tiek nepripažintas raštas užima [žodinės] kalbos vietą po to, kai jis buvo jos tarnas (*EP*, p. 349).

Galima būtų parodyti, kad visos šios prielaidos ir visos šitaip pripažįstamos priešpriešos sudaro sistemą: judama nuo vienų prie kitų vienos ir tos pačios struktūros viduje.

Taigi rašto teorijai reikia ne tik intramokslinio ir epistemologinio išlaisvinimo, analogiško tam, kurį atliko Fréret ir Warburtonas, tiesa, palikę nepaliestus pagrindus, apie kuriuos čia kalbame. Šiandien, be abejo, taip pat reikia imtis tokio apmąstymo, kuriame „pozityvus" atradimas ir metafizikos istorijos „rekonstrukcija" su visomis jų sąvokomis abipusiškai, kruopščiai ir uoliai kontroliuotų vienas kitą. Be viso to bet koks epistemologinis išlaisvinimas rizikuoja būti iliuziškas ar ribotas, siūlantis vien praktinius patogumus ar sąvokinius supaprastinimus, konstruojamus ant kritikos nepaliestų pagrindų. Toks, be abejo, yra puikaus Gelbo tyrinėjimo (*op. cit.*) ribotumas: nepaisant didelių pasiekimų, nepaisant jo projekto įsteigti mokslišką gramatologiją ir sukurti vieningą paprastų, lanksčių bei parankių sąvokų sistemą, nepaisant neadekvačių sąvokų – tokių, kaip ideograma – atmetimo, dauguma sąvokinių priešpriešų, apie kurias ką tik užsiminėme, čia ir toliau visai saugiai funkcionuoja.

Ir vis dėlto nesenų darbų dėka galima įsivaizduoti, kaip vieną dieną turėtų atrodyti išplitusi gramatologija, pašaukta savo pagrindinių sąvokų

[1] *C'est [la mathématique] une langue spéciale qui n'a plus aucun rapport avec le langage* – prancūzų kalboje *langage* ir *langue* (apie tai žr. I skyriaus i vert. paaiškinimą, p. 15) kartais vartojami sinonimiškai, o kartais vienas jų vartojamas platesne prasme nei kitas (pvz., pasakyme *langue et parole forme le langage* – „kalba [kaip sistema] ir šneka [kaip praktinis kalbos realizavimas] sudaro kalbą"). Février tekste *langue*, atrodo, vartojama platesne prasme kaip bet kokia kalba, o *langage* – vien kaip žodinė kalba.

nebeimti iš kitų humanitarinių mokslų arba – o tai beveik visada reiškia tą patį – iš tradicinės metafizikos. Apie tai galima spręsti iš naujos ir turtingos informacijos, taip pat iš to, kaip ji aiškinama, nors sąvokos šiuose novatoriškuose darbuose dažnai kuriamos nedrąsiai ir neužtikrintai.

Šios naujos tendencijos, atrodo, reiškia tai, kad, viena vertus, gramatologija neturi būti vienas iš *humanitarinių mokslų*, o kita vertus, ji neturi būti vienas iš *sritinių mokslų*.

Ji neturi būti vienas iš žmogaus mokslų, nes pagrindinis jos pačios klausimas – tai *žmogaus vardo*[i] klausimas. Iškelti žmogaus sąvokos vienovę – tai, be abejo, atsisakyti senos idėjos apie vadinamąsias tautas „be rašto“ ir „be istorijos“. Leroi-Gourhanas tai gerai parodo: atsisakyti vadinti „žmogumi“ kitos bendruomenės narį ir nepripažinti kitos bendruomenės sugebėjimo rašyti – tai vienas ir tas pat judesys. Tiesą sakant, vadinamosios „beraštės“ tautos neturi tik tam tikro tipo rašto. Atsisakymas vieną ar kitą užrašymo techniką vadinti raštu – tai „etnocentrizmas, kuris gerai apibūdina ikimokslinį įsivaizdavimą, kas yra žmogus“ ir drauge lemia tai, kad „daugelis žmonių grupių vartoja vienintelį žodį, žymintį savos etninės grupės narį, ir tas žodis yra ‚žmogus‘“ (*GP*, t. 11, p. 32 ir kitur).

Tačiau nepakanka demaskuoti etnocentrizmo, o antropologinį vienetą apibrėžti pagal tai, ar jis turi raštą. Tad Leroi-Gourhanas žmogaus ir žmonijos nuotykio[ii] vienovės nebesieja su paprasčiausia rašmens apskritai galimybe, jis ją veikiau aprašo kaip gyvenimo – ir to, ką mes čia vadiname skirsmu – istorijos etapą ar jungtį, kaip gramos istoriją. Užuot pasitelkęs sąvokas, kuriomis žmogus paprastai atskiriamas nuo kitų gyvų būtybių (instinktas ir protas, šnekos, visuomenės, ekonomikos ir t. t. nebuvimas ar buvimas), Leroi-Gourhanas remiasi *programos* sąvoka. Žinoma, ją reikia suprasti kibernetine prasme, tačiau šioji yra suvokiama vien tik remiantis pėdsako, kaip dvilypio protencijos ir retencijos judėjimo vienovės, galimybių istorija. Šis judėjimas gerokai pranoksta „intencionalios sąmonės“ galimybes. Sąmonė išnyra ir leidžia pasirodyti gramai *kaip tokiai* (t. y. remiantis naująja neesaties[iii] struktūra) ir neabejotinai įgalina rašto sistemų siaurąja to žodžio prasme atsiradimą. Pradedant „genetiniu įrašu“ ir „trumposiomis“ programinėmis „grandinėmis“, valdančiomis amebos ar anelido elgesį, baigiant išėjimu už raidinio rašto, paklūstančio logosui ir tam tikram *homo sapiens*, ribų, pati gramos galimybė struktūruoja

[i] *le nom* – žr. skyrelio *Išorė* ~~*yra*~~ *vidus* i vert. paaiškinimą, p. 85.

[ii] *aventure* – plačiau apie šią sąvoką ir apie Heideggerio įvedamą perskyrą tarp *Geschichte* ir *Historie* žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* v vert. paaiškinimą, p. 23.

[iii] *la non-présence* – žr. skyrelio *Esė vieta* i vert. paaiškinimą, p. 219.

savo istorijos judėjimą pagal visiškai originalius lygmenis, tipus, ritmus[1]. Tačiau jų negalima mąstyti be pačios bendriausios gramos sąvokos. Ji yra neredukuojama ir nepanaikinama. Pasinaudojant drąsiu Leroi-Gourhano pasakymu, galima būtų kalbėti apie „atminties išlaisvinimą", apie visada jau prasidėjusį ir vis didesnį suišorinimą pėdsako, kuris, pradedant elementariomis vadinamojo „instinktyvaus" elgesio programomis, baigiant elektroninės kartotekos ar skaitymo mašinų sukūrimu, išplečia skirsmą ir rezervavimo galimybę, o šioji tuo pat metu, tuo pačiu judesiu konstituoja ir nutrina vadinamąją sąmoningą subjektyvybę, jos logosą ir teologinius jos atributus.

Rašto istorija išryškėja gramos istorijos fone kaip veido[i] ir rankos santykio nuotykis. Čia iš atsargumo, kurio mes turime nuolat laikytis, patikslinsime, kad rašto istorija nepaaiškinama remiantis tuo, ką tikimės žiną apie veidą ir ranką, žvilgsnį, šneką ir judesį. Kaip tik priešingai, šis mums toks įprastas žinojimas sutrikdomas ir per šią istoriją pažadinama rankos ir veido prasmė. Leroi-Gourhanas aprašo lėtą rankos motorikos transformaciją, dėl kurios audiofoninė sistema išsilaisvina šnekai, o žvilgsnis ir ranka – raštui[2]. Visuose šiuose aprašymuose sunku išvengti mechanistinės, technicistinės, teleologinės kalbos netgi tuomet, kai kaip tik ieškoma judėjimo, mašinos, *technē*, orientacijos apskritai kilmės ir galimybės. Tiesą sakant, tai ne sunku, tai tiesiog iš esmės neįmanoma jokiame diskurse. Šiuo požiūriu diskursai tarpusavy skiriasi tik tuo, kad kiekvienas jų savaip veikia tikro sąvokyno viduje, kuris pasmerktas sugriūti ar jau yra begriūvąs. Šio sąvokyno viduje ir kartu jau be jo čia reikia pamėginti vėl užčiuopti judesio ir šnekos, kūno ir kalbos, įrankio ir mąstymo vienovę dar iki tol, kol susiformuos vieno ar kito originalumas, ir neleidžiant, kad dėl šios gilios vienovės atsirastų painiava. Šių originalių reikšmių nereikia painioti sistemos, kurioje jos priešpriešinamos, *orbitoje*. Tačiau norint apmąstyti sistemos istoriją, reikia rasti išėjimą už jos prasmių bei verčių *orbitos ribų*.

Šitaip prieiname tokią *antropos* reprezentaciją: *antropos* – tai nestabili pusiausvyra, susijusi su rankiniu-regimu raštu[3]. Šiai pusiausvyrai pamažu kyla grėsmė. Yra bent jau žinoma, kad „koks nors esminis pokytis", lemiantis gimimą „ateities žmogaus", kurį būtų net sunku

[1] Žr. *GP*, t. II, p. 12 ir t., 23 ir t., 262 ir t.
[i] *face* – šis žodis prancūzų kalba reiškia ne tik „veidas", bet ir „priekinė kūno dalis".
[2] T. I, p. 119 ir t.
[3] P. 161 ir t.

pavadinti „žmogumi", „gali atsirasti tik netekus rankų, dantų ir, atitinkamai, stovėjimo stačiomis. Bedantė žmonija, kuri gyventų gulėdama, spaudytų mygtukus naudodamasi priekinių galūnių likučiais, anaiptol nėra visiškai nesuvokiamas dalykas"[1].

Grėsmė, visuomet kildavusi šiai pusiausvyrai, yra susijusi su tuo, kas trikdo simbolio *linijiškumą*. Mes matėme, kad tradicinė laiko samprata, visa pasaulio ir kalbos sandara su juo vieningai susijusi. Raštas siaurąja to žodžio prasme – ypač fonetinis raštas – yra įsišaknijęs nelinijinėje rašto praeityje. Reikėjo ją įveikti ir ši įveika, jei norime, galime sakyti, buvo technikos pergalė: ji užtikrino patį didžiausią saugumą ir pačias didžiausias kapitalizavimo galimybes pavojingame bei baugiame pasaulyje. Tačiau tai nebuvo padaryta *vieną kartą*. Prasidėjo kova, o kartu išstūmimas viso to, kas priešinosi linijiškumui. Visų pirma to, ką Leroi-Gourhanas vadina „mitograma" – daugiaplotmių simbolių raštu: čia prasmė nėra pajungiama linijinei sekai, loginei laiko tvarkai ar nesugrąžinamam garso laikiškumui. Šis daugiaplotmiškumas nesuparalyžiuoja istorijos vienalaikiškume, jis atitinka kitą istorinės patirties sluoksnį, ir netgi priešingai, linijinį mąstymą galima laikyti istorijos redukavimu. Tiesa, tokiu atveju galbūt reikėtų pasinaudoti kitu žodžiu: žodis „istorija" neabejotinai visada buvo susijęs su linijine esaties skleidimosi schema, kurioje jos linija galutinę esatį suveda į pirmapradę esatį tiesės ar rato principu. Dėl tos pačios priežasties vienalaikiškumo kategorija negali išreikšti simbolinės daugiaplotmės struktūros. Vienalaikiškumas susieja dvi absoliučias dabartis, du esaties taškus ar akimirkas, ir jis lieka linijine sąvoka.

Suvedimo į liniją[i] samprata yra daug veiksmingesnė, tikslesnė ir labiau vidinė nei tos, kurios paprastai vartojamos klasifikuojant raštus bei aprašant jų istoriją (piktograma, ideograma, raidė ir t. t.). Demaskuodamas iš karto keletą prietarų – ypač susijusių su ideogramos ir piktogramos santykiu, su vadinamuoju grafiniu „realizmu" – Leroi-Gourhanas primena, kad mitogramoje sudaro vienovę viskas, kas linijiniame rašte suskyla į atskirus dalykus: technika (ypač grafinė), menas, religija, ekonomika. Norint iš naujo pasiekti šią vienovę, šią kitokią

[1] P. 183. Taip pat žr. H. Focillon *Pagiriamasis žodis rankai* [*l'Eloge de la main*] ir Jean Brun *Ranka ir protas* [*La main et l'esprit*]. Visai kitame kontekste rašto epochą mes apibrėžėme kaip *stovėjimo stačiomis atsisakymą* (straipsniai *Jėga ir reikšmė* [*Force et signification*] ir *Dvelkianti šneka* [*La parole soufflée*] in [J. Derrida] *Raštas ir skirtis*.

[i] *linéarisation.*

vienovės struktūrą, reikia nuvalyti „keturių tūkstantmečių linijinio rašto"[1] sluoksnį.

Linijiškumo norma niekada negalėjo visiškai įsitvirtinti dėl tų pačių priežasčių, kurios iš vidaus ribojo grafinį fonetizmą. Dabar mes jas žinome: šios ribos atsirado tuo pačiu metu, kaip ir to, ką jos ribojo, galimybė, jos pradėdavo tai, ką pabaigdavo, ir mes jas jau įvardijome – tai suskaidymas į atskirus vienetus, skirsmas ir suerdvinimas. Taigi linijiškumo normos radimasis suvaržė šias ribas ir paženklino simbolio bei kalbos sąvokas. Reikia kartu apmąstyti suvedimo į liniją procesą – tokį, kokį jį aprašo Leroi-Gourhanas, apimdamas labai plačią istorinę skalę – ir Jakobsono išsakytą linijistinės Saussure'o sampratos kritiką. „Linija" reprezentuoja viso labo tik paskirą modelį, kad ir kokia privilegija jam būtų suteikiama. Šis modelis yra *tapęs* modeliu, ir kaip modelis lieka nepasiekiamas. Jeigu sutinkame, kad kalbos linijiškumas veikia tik kartu su populiaria ir pasauliška laikiškumo samprata (homogeniška, valdoma dabarties formos ir nenutrūkstamo, tiesaus ar ratu einančio judėjimo idealo), kuri, kaip parodo Heideggeris, iš vidaus determinuoja bet kokią ontologiją, pradedant Aristoteliu, baigiant Hegeliu, – tokiu atveju rašto apmąstymas tampa neatsiejamas nuo filosofijos istorijos dekonstrukcijos.

Taigi mįslingas *linijos* modelis yra kaip tik tai, ko filosofija negalėjo matyti, nors atviromis akimis žvelgė į savo pačios istorijos vidų. Šios tamsybės šiek tiek prašvieséja tuomet, kai linijiškumas, – kuris nėra nei praradimas, nei nesatis, bet simbolinio daugiaplotmio[2] mąstymo išstūmimas, – atleidžia varžtus, nes pradeda stabdyti techninę bei mokslinę ekonomiką, kurią ilgą laiką tik stiprino. Iš tiesų jau seniai linijiškumo galimybė sudarė struktūrinę vienybę su ekonomikos, technikos ir ideologijos galimybe. Šią vienybę rodo turto kaupimas, kapitalizavimas, sėslumo atsiradimas, hierarchizavimas, rašančiųjų ar veikiau jais disponuojančiųjų klasės ideologijos formavimasis.[3] Tai nereiškia, kad masinis pakartotinis

[1] T. I, IV skyrius. Autorius čia kaip tik parodo, kad „rašto atsiradimas neįmanomas, jei iki tol nėra kokių nors grafinių pavidalų, kaip ir žemės ūkio atsiradimas neįmanomas be ankstesnių būvių" (p. 278), ir kad „ideografija yra ankstesnė už piktografiją" (p. 280).

[2] Šitaip galbūt galima interpretuoti kai kurias Leroi-Gourhano pastabas apie „simbolinio daugiaplotmio mąstymo praradimą" ir apie mąstymą, „atitolstantį nuo linijizuotos kalbos" (I. p. 293–299).

[3] Žr. *EP*, p. 138–139, *GPI*, p. 238–250. „Pirmųjų miestų išaugimas susijęs ne tik su tuo, kad žmonės išmoko įžiebti ir panaudoti ugnį savo reikmėms, bet ir... raštas atsiranda kartu su metalurgija. Ir tai vėlgi nėra koks nors sutapimas..." (I, p. 252). „Kaip tik tuo metu, kai atsiranda agrarinis kapitalizmas, surandama ir galimybė buhalterijoje tai fiksuoti raštu, o tuo metu, kai visuomenė ima hierarchizuotis, raštu imamos sudarinėti pirmosios genealogijos"

nelinijinio rašto pasirodymas šią struktūrinę vienybę suardo – atvirkščiai. Jis iš esmės pakeičia jos prigimtį.

Linijinio rašto pabaiga – tai knygos pabaiga[1], net jei šiandien naujos rašto – nesvarbu, literatūrinio ar teorinio – formos vis dar šiaip ne taip įspraudžiamos į knygos formatą. Beje, čia kalbama ne tiek apie neišspausdintų raštų patikėjimą knygos apvalkalui, kiek apie perskaitymą to, kas knygų tomuose seniai buvo rašoma tarp eilučių. Štai kodėl pradėjus rašyti be eilučių, praeities raštas taip pat iš naujo perskaitomas pagal kitokį erdvės organizavimą. Skaitymo problema moksle šiandien opiausia kaip tik todėl, kad esame pakibę tarp dviejų rašto epochų. Kadangi mes pradedame rašyti – rašyti kitaip – tai turime ir kitaip skaityti tai, kas buvo skaitoma anksčiau įprastu būdu.

Daugiau nei visą amžių galima stebėti šį filosofijos, mokslo, literatūros nerimą – visi perversmai turi būti interpretuojami kaip linijinį modelį pamažu griaunantys smūgiai. Turime omenyje *epinį* modelį. To, kas šiandien duodama apmąstyti, negalima užrašyti linijos ir knygos pavidalu, antraip

(p. 253). „Rašto pasirodymas nėra atsitiktinis. Jis tūkstantmečius brendo mitografinės reprezentacijos sistemose, kol kartu su metalu bei vergove atsirado linijinis minties užrašymas (žr. VI skyrių). Jo turinys nėra atsitiktinis" (II, p. 67, žr. taip pat p. 161–162).
Nors šiandien ši struktūrinė vienybė – būtent kapitalizavimo ir rašto vienybė – daug geriau žinoma ir aprašyta, ji buvo pripažinta jau seniai: tarp daugybės kitų – Rousseau, Court de Gebelino, Engelso ir t. t.

[1] Taigi linijinis raštas „nepriklausomai nuo jo, kaip kolektyvinės atminties saugotojo, vaidmens, daugybę tūkstantmečių plėtojęsis tik viena plotme, suformavo analizės instrumentą, iš kurio kilo filosofinė bei mokslinė mintis. Dabar minties išsaugojimas gali būti siejamas ne vien su knygomis, kurių pranašumas kol kas yra tik tas, kad jomis galima greitai ir patogiai pasinaudoti. Plati ‚magnetoteka' su elektronine atranka artimoje ateityje suteiks iš anksto atrinktą ir per akimirksnį atstatomą informaciją. Skaitymas dar ištisus amžius liks svarbus, nepaisant to, kad daugumos žmonių gyvenime jis akivaizdžiai regresuos, tačiau visai tikėtina, kad raštas [šį žodį vartojame linijinio užrašymo prasme] yra pašauktas greitai išnykti, būti pakeistas automatinio įrašymo diktofonais. Ar visa tai turi būti suvokiama kaip savotiškas padėties, buvusios iki rankos pajungimo fonetikai, atstatymas? Manyčiau, kad veikiau čia kalbama apie vieną visuotinio rankų veiklos regreso aspektą (žr. p. 60) ir apie naują ‚išsivadavimą'. Kokių ilgalaikių pasekmių tai turės samprotavimo formoms, sugrįžimui prie difuziško bei daugiaplotmio mąstymo, šiuo metu nuspėti neįmanoma. Tai, jog mokslinis mąstymas turi driektis tipografinės eilės pavidalu, jį veikiau žeidžia, tad neabejotina, kad, jei būtų koks nors procesas, leidžiantis knygas pateikti tokiu būdu, kad skirtingų skyrių medžiaga kartu su šalutiniais dalykais išsiskleistų vienu metu, autoriai bei vartotojai turėtų didelės naudos. Nors tai, kad mokslinis samprotavimas nieko nepraras išnykus raštui, yra akivaizdu, vis dėlto filosofija, literatūra neabejotinai įgaus naujas formas. Dėl to nėra ko apgailestauti, nes išspausdinti tekstai išsaugos tas keistai archajiškas mąstymo formas, kuriomis žmogus naudojosi raidinės grafikos laikotarpiu; tuo tarpu naujosios formos atitiks senąsias kaip plienas titnagą – be abejo, ne geriau pjaunantis, bet geriau manipuliuojamas instrumentas. Raštas, anaiptol nepakenkdamas proto funkcionavimui, pereis į infrastruktūrą, kaip kelių tūkstantmečių pranašumą turėjęs pereinamasis periodas" (*GP*, II, p. 261–262. Žr. taip pat *EP*, *Išvados*).

būsime panašūs į tuos, kurie su skaitytuvais moko šiuolaikinės matematikos. Šis neatitikimas nėra *šiuolaikinis*, tačiau jis šiandien kaip niekada geriausiai demaskuojamas. Daugiaplotmiškumo ir nelijininio laikiškumo prieiga nėra paprasčiausias regresas iki „mitogramos": priešingai, bet kokį linijiniam modeliui pajungtą racionalumą ji parodo kaip kitą mitografijos formą bei kitą epochą. Taigi šitaip rašto apmąstyme pasirodantis metaracionalumas ar metamoksliškumas negali būti uždaryti kokiame nors moksle apie žmogų ir negali atitikti tradicinės mokslo idėjos. Jie vienu ir tuo pačiu judesiu pranoksta *žmogų, mokslą* ir *liniją*.

Ir juolab šis apmąstymas negali likti *sritinio mokslo* ribose.

Rebusas ir kilmių bendrystė

Tebūnie ji bus grafologija. Ir netgi sociologijos, istorijos, etnografijos, psichoanalizės atnaujinta bei praturtinta grafologija.

> Kadangi individualus braižas atsiranda dėl rašančiojo dvasios ypatybių, tai pagal nacionalinį braižą turėtų būti įmanoma tam tikrų mastu ištirti tautų kolektyvinės dvasios ypatybes.[1]

Tokia kultūrinė grafologija, kad ir koks teisėtas būtų jos projektas, išvys dienos šviesą ir galės bent kiek užtikrintai plėtotis tik tada, kai bus nušviestos bendresnės ir fundamentalesnės problemos: individualių ir kolektyvinių rašmenų sąryšis, grafinio „diskurso", jei taip galima pasakyti, ir grafinio „kodo", kurie traktuojami ne reikšmės intencijos ar denotacijos, bet stiliaus bei konotacijos požiūriu, sąryšis; grafinių formų ir įvairių substancijų, įvairių formų grafinių substancijų (iš medžio, vaško, odos, akmens, rašalo, metalo, augalų) ar instrumentų (raižiklis, teptukas ir t. t., ir t. t.) sąryšis; techninio, ekonominio ar istorinio lygmens (pavyzdžiui, grafinės *sistemos* susiformavimo ir grafinio *stiliaus* nusistovėjimo momentų, kurie nebūtinai sutampa) sąryšis; stilių įvairovės sistemos viduje

[1] *XXII-oji Apibendrinimo savaitė* – konferencija, kurios medžiaga buvo išspausdinta rinkinyje *Raštas ir tautų psichologija* [*L'écriture et la psychologie des peuples*], įvyko išeities tašku pasirinkus šią Marcelio Coheno pastabą (*Didysis rašto išradimas ir jo raida* [*La grande invention de l'écriture et son évoliution*]). Tačiau turiningi konferencijos pranešimai kiekvieną kartą peržengia grafologijos ribas. Cohenas pats pripažįsta, kad šis uždavinys yra sunkus ir per ankstyvas: „Žinoma, mes negalime sukurti tautų grafologijos – tai pernelyg keblu, pernelyg sunku. Tačiau galime paskleisti idėją, kad skirtumai egzistuoja ne vien dėl techninių priežasčių, kad gali būti kitų priežasčių..." (P. 342).

riba ir prasmė; visi prasminiai krūviai, kuriuos įgauna grafiškumas – tiek jo forma, tiek jo substancija.

Reikėtų pripažinti, kad tam tikrų privilegijų šiuo požiūriu turi psichoanalitinio tipo tyrimas. Kadangi psichoanalizė susijusi su objektiškumo ir objekto vertės pirmapradžiu konstituavimu, – su *gerų* ir *blogų* objektų kaip kategorijų, kurių neįmanoma išvesti iš *teorinės* formaliosios ontologijos nei iš objekto apskritai objektiškumo mokslo, konstituavimu, – ji nėra paprasčiausias sritinis mokslas, net jei psichoanalizė, kaip nurodo ir jos pavadinimas, pateikiama su psichologijos antrašte. Žinoma, tai, kad ji susijusi su šia antrašte, nėra nereikšminga ir liudija apie tam tikrą kritikos bei epistemologijos padėtį. Nepaisant to, net jei psichoanalizė ir nepasiektų archipėdsako transcendentalumo (perbraukto kryžmai), net jei ji liktų pasaulio mokslu, jos visuotinumas turėtų archontinę prasmę viso sritinio mokslo atžvilgiu. Be abejo, mes čia galvojame apie galimų Mélanie Klein pasekėjų tyrimus. Jie galėtų sekti, pavyzdžiui, esė *Mokyklos vaidmuo vaiko libido raidoje*[1], kurioje klinikiniu požiūriu atskleidžiami

[1] *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant* – 1923 metų tekstas, įeinantis į rinktinę *Psichoanalizės esė* [*Essais de psychanalyse*] (pranc. vert. p. 95 ir t.). Paimsime iš jo keletą eilučių: „Kai Fricas *rašydavo*, linijas jis įsivaizduodavo kaip kelius, o raidės jomis važiuodavo, užsėdusios ant motociklų, t. y. ant plunksnakočio. Pavyzdžiui, ‚i' ir ‚e' važiuodavo kartu ant motociklo, paprastai vairuojamo ‚i' raidės, ir mylėjo viena kitą taip švelniai, kaip realiame pasaulyje nebūna. Kadangi visada važiuodavo kartu, jos pasidarė tokios panašios, kad beveik nesiskyrė viena nuo kitos, nes ‚i' ir ‚e' pradžia ir pabaiga panašios (jis kalbėjo apie lotyniško raidyno mažąsias raides), ir tik viduryje ‚i' turi taškelį, o ‚e' – skylutę. O apie gotiško raidyno ‚i' ir ‚e' jis paaiškino, kad jos irgi važiuodavo ant motociklo; nuo lotyniškų raidžių jos skyrėsi tuo, kad turėjo lyg kitos markės motociklą, o ‚e' vietoj lotyniškos ‚e' skylutės turi dėžutę. ‚i' raidės buvo apsukrios, protingos ir puikių manierų, jos turėjo daug aštrių ginklų ir gyveno olose, tarp kurių buvo ir kalnų, sodų ir perėjų. Jos reprezentavo penį, o jų kelias – sueitį. Tuo tarpu ‚l' buvo apibūdintos kaip kvailos, nevėkšliškos, tingios ir nešvarios. Jos gyveno požeminėse olose. ‚l' raidžių miesto gatvės buvo nuklotos dulkių bei šiukšlių; savo ‚šlykščiuose' namuose jos su vandeniu maišydavo ‚i' šalyje pirktus dažus; jos gerdavo šį mišinį ir parduodavo jį kaip vyną. Jos sunkiai vaikščiodavo ir negalėdavo prakasti žemės, nes kastuvą laikydavo lopeta į viršų, o kotu į apačią ir t. t. Buvo visiškai akivaizdu, kad ‚l' reprezentavo ekskrementus. Kitos raidės lygiai taip pat buvo susijusios su daugybe fantazmų. Antai vietoj dvigubos ‚s' Fricas rašydavo tik vieną, kol vienas fantazmas leido paaiškinti ir pašalinti šį trukdį. Vienas ‚s' buvo jis pats, o kitas – jo tėvas. Jie turėjo kartu plaukti motorlaiviu, nes plunksnakotis buvo taip pat ir laivas, o sąsiuvinis – ežeras. ‚s', kuris buvo jis pats, įlipo į kitam ‚s' priklausantį laivą ir skubiai išplaukė į ežerą. Štai kodėl jis ‚s' raidžių nerašė kartu. Dvigubą ‚s' raidę jis dažnai paversdavo paprasta dėl tokios priežasties: dvigubos ‚s' sutrumpinimas iki vienos jam atrodė ‚tarsi kokiam nors žmogui būtų nupjauta nosis'. Taigi šią klaidą skatino geismas iškastruoti tėvą. Ji prapuolė, vos tik buvo pateikta ši interpretacija." Mes čia negalime pacituoti visų analogiškų Klein analizuojamų pavyzdžių. Perskaitykime dar vieną bendresnę reikšmę turinčią ištrauką: „Ernesto, kaip ir Frico atveju aš galėjau pastebėti, kad jų rašymo ir skaitymo – visos tolimesnės mokyklinės veiklos pagrindų – trikdžiai kildavo dėl raidės ‚i', kurios paprastas užrašymo judesys (‚pakėlimas' ir ‚nuleidimas')

visi prasminiai krūviai, kuriuos įgauna skaitymas ir rašymas, skaičių produkavimas ir jų naudojimas, ir t. t. Kadangi idealios objektyvybės iš esmės negalima konstituoti be rašytinio signifikanto[1], jokia šio konstituavimo teorija neturi teisės nepaisyti prasminių rašto krūvių. Šie krūviai ne tik lieka neskaidrūs objekto idealybėje, bet taip pat leidžia išsilaisvinti šiai idealybei. Jie suteikia tokią galią, be kurios objektyvybė apskritai būtų neįmanoma. Mes aiškiai suvokiame, kad toks tvirtinimas yra rimtas, o uždavinys, kuris tuo būdu iškeliamas tiek objektyvybės teorijai, tiek psichoanalizei, yra nepaprastai sunkus. Tačiau šis uždavinys tiek pat sunkus, kiek ir būtinas.

Rašto istorikas susiduria su šia būtinybe būtent savo darbe. Jo problemos gali būti keliamos tik iš pačių visų mokslų pašaknų. Matematikos, politikos, ekonomikos, religijos, technikos, teisės ir t. t. esmės apmąstymas pačiu glaudžiausiu būdu susijęs su rašto istorijos apmąstymu ir apie ją turima informacija. Taigi nenutrūkstanti vena, cirkuliuojanti per visus šiuos apmąstymo laukus ir sudaranti jų pamatinę vienovę – tai rašto fonetizavimo problema. Šis fonetizavimas turi savo istoriją ir joks raštas nėra nuo jos visiškai išsivadavęs, nors istorijos sąvoka neleidžia išspręsti šios evoliucijos mįslės. Istorijos sąvoka, kaip žinia, pasirodo tam tikru apibrėžtu rašto fonetizavimo momentu ir iš esmės jį suponuoja.

Ką šiuo klausimu mums padeda sužinoti pati gausiausia, pati naujausia ir mažiausiai ginčytina informacija? Visų pirma, kad dėl struktūrinių ar esminių priežasčių grynas fonetinis raštas yra neįmanomas ir jis niekada nesiliovė redukavęs to, kas nefonetiška. Fonetinio ir nefonetinio

faktiškai sudaro bet kokio rašto pagrindą (išnaša: ‚Vieno Psichoanalizės bendrijos susitikimo Berlyne metu p. Rohr tyrinėjo keletą kinų rašto detalių ir jų psichoanalitinę interpretaciją. Vėlesnėse diskusijose pažymėjau, kad senasis piktografinis raštas – mūsų rašto pagrindas – dar tebegyvuoja kiekvieno atskiro vaiko fantazmuose, tad įvairūs mūsų dabartinio rašto brūkšneliai, taškeliai ir t. t. tėra tik supaprastinimai, kylantys dėl kondensavimų, perkėlimų ir mechanizmų, kurie mums gerai žinomi iš mūsų sapnų ir neurozių – supaprastinimai senųjų piktogramų, kurių pėdsakai vis dėlto lieka individo pasąmonėje‘). Šiuose pavyzdžiuose pasirodo simbolinė seksualinė plunksnakočio reikšmė... Galima pastebėti, kad simbolinė seksualinė plunksnakočio prasmė išplečiama visam rašymo veiksmui ir čia išsilaisvina. Lygiai taip pat skaitymo libidinė reikšmė kyla iš simbolinio knygos ir akies panaudojimo. Kiti elementai, turintys potraukio komponentų, savaime suprantama, čia taip pat veikia: skaitant ‚žiūrima per atsivėrusią angą‘, rašant pasireiškia ekshibicionizmo, agresyvumo bei sadizmo tendencijos; simbolinė seksualinė plunksnakočio reikšmė tikriausiai kyla iš simbolinės ginklo ir rankos reikšmės. Be to, skaitymas yra pasyvesnis, o rašymas aktyvesnis, o įvairūs užsifiksavimai ikigenitalinio formavimosi stadijose daro nemažą įtaką skaitymo ar rašymo sutrikimams." (pranc. vert. p. 98). Žr. taip pat Ajuriaguerra, Coumes, Denner, Lavondes-Monod, Perron, Stambak, *Vaiko rašymas* [*L'écriture de l'enfant*], 1964.

[1] Žr. Husserl, *Geometrijos kilmė*.

rašto perskyra, kad ir kokia neišvengiama ir teisėta būtų, lieka išvestinė to, ką būtų galima pavadinti pamatine sinergija ar sinestezija, atžvilgiu. Vadinasi, fonetizmas ne tik niekada nėra visagalis, bet visada jau yra pradėjęs savo veiklą nebyliu signifikantu. Taigi „fonetinis" ir „nefonetinis" niekada nėra grynos tam tikrų rašto sistemų savybės: tai tipiškų, daugiau ar mažiau gausių ir vyraujančių elementų abstrakčios savybės bet kokios reikšminės sistemos apskritai viduje. Jų svarba, beje, susijusi ne tiek su kiekybiniu jų pasiskirstymu, kiek su struktūriniu susiformavimu. Dantiraštis, pavyzdžiui, yra ideograminis ir kartu fonetinis. Ir netgi negalima būtų sakyti, kad kiekvienas grafinis signifikantas priklauso vienai ar kitai klasei, nes dantiraštinis kodas pakaitomis žaidžia dviem registrais. Iš tiesų kiekviena grafinė forma gali būti *dvivertė* – ideografinė ir fonetinė. O jos fonetinė vertė gali būti paprasta ar sudėtinė. Vienas ir tas pats signifikantas gali turėti vieną ar daugelį fonetinių verčių, jis gali būti *homofoniškas* ar *polifoniškas*. Be šio bendro sistemos kompleksiškumo dar naudojami subtilūs kategoriniai determinantai, nereikalingi fonetiniai priedai skaitymo metu, itin nereguliari skyryba. Labat parodo, kad šiuo atveju neįmanoma suprasti sistemos be jos istorijos[1].

Tai galioja bet kokiai rašto sistemai ir nepriklauso nuo to, kas kartais paskubomis laikoma jos ištobulinimo lygmenimis. Pavyzdžiui, piktografinio pasakojimo struktūroje daikto (tarkime, toteminio herbo) reprezentacija gali įgauti simbolinę tikrinio vardo vertę. Nuo šios akimirkos ji, kaip pavadinimas, kituose sąryšiuose gali funkcionuoti turėdama fonetinę vertę[2]. Šitaip jos sluoksniai gali tapti ganėtinai sudėtingi ir pranokti *empirinę*

[1] *Dantiraštis ir Mesopotamijos kultūra* [*L'écriture cunéiforme et la civilisation mésopotamienne*], *EP*, p. 74 ir t.

[2] A. Métraux, *Pirmykščiai žmonės, ženklai ir simboliai, piktogramos ir pirminis raštas* [*Les primitifs, signaux et symboles, pictogrammes et protoécriture*]. Štai vienas pavyzdys tarp daugybės kitų, kuriuos Métraux vadina „fonetizmo metmenimis": „Šitaip vadas Cheyenne, vardu ‚Vėžlys, einantis paskui savo patelę', bus vaizduojamas kaip dviejų vėžlių apvainikuotas personažas. ‚Žmogelis' bus identifikuojamas pagal virš jo galvos nupieštą vaiko siluetą. Tokia tikrinių vardų išraiška anaiptol nekelia sunkumų, kai kalbama apie konkrečius dalykus, bet tampa sunkiu išbandymu raštininko vaizduotei, kai piktogramomis reikia išreikšti abstrakčias idėjas. Tam, kad transkribuotų individo, pavadinto ‚Didysis kelias', vardą, indėnas Oglagla pasinaudojo tokia simboline kombinacija: paraleliniai brūkšniai kartu su pėdsakais verčia galvoti apie ‚kelią', o šalia jo nupieštas paukštis primena greitį, kuris, be abejo, yra viena iš ‚gero kelio' savybių. Aišku, kad tik tie, kurie jau žino šiuos simbolius atitinkančius vardažodžius, gali juos iššifruoti. Taigi taip sukurti šie piešiniai turės mnemotechninę vertę. Paimkime kitą pavyzdį – tikrinį vardą ‚Geroji žebenkštis'. Iš realistiškai nupiešto gyvūno snukio išlindę du apskritimai, kurie paprastai simbolizuoja žodžių srautą. Kadangi šis ženklas vartojamas ‚geroms kalboms', manoma, kad skaitytojas atkreips dėmesį tik į būdvardį, o apie ‚kalbas' pamirš", *EP*, p. 10–11.

sąmonę, susijusią su netarpišku jų vartojimu. Pranokdama tokią aktualią sąmonę, šio signifikanto struktūra gali toliau veikti ne tik potencialios sąmonės paribiuose, bet ir pagal pasąmonės priežastingumo dėsnius.

Galima matyti, kad vardažodis, ypač tikriniu vadinamas vardas[i], visada įeina į skirčių grandinę ar sistemą. Jis tampa pavadinimu tik tiek, kiek priklauso atvaizdavimui. Vardažodžio savastis[ii] neišvengia suerdvinimo – nesvarbu, ar jis savo kilme susijęs su daiktų reprezentavimu erdvėje, ar lieka įtrauktas į fonetinių skirčių arba socialinės klasifikacijos sistemą, iš pažiūros neturinčią ryšio su įprasta erdve. Metafora veikia tikrinį daiktavardį. „Tikroji" prasmė[iii] neegzistuoja, o jos „regimybė" atlieka neišvengiamą vaidmenį skirčių ir metaforų sistemoje, ir jį reikia analizuoti. „Tikrosios" prasmės absoliučios paruzijos[iv], kaip logoso esaties-sau nuosavame balse, absoliučioje savipratoje-kalbėjime[v], vieta, – kaip nesugriaunamą, bet reliatyvią būtinybę atitinkančios funkcijos, – yra ją apimančios sistemos viduje. Tai reiškia *nustatyti* metafizikos arba logoso ontoteologijos vietą.

Rebuso su transferu[vi] problema apibendrina visus su tuo susijusius sunkumus. Daikto reprezentacija, kaip piktograma, gali turėti fonetinės vertės krūvį. Šioji vertė nepanaikina „piktografinės" referencijos, kuri, beje, niekada nebuvo tiesiog „realistinė". Signifikantas įskyla arba sueižėja: jis vienu metu nurodo mažiausiai į vieną daiktą ir į vieną garsą. Pats daiktas savaime jau yra daiktų visuma arba skirčių grandinė „erdvėje"; garsas, kuris taip pat įrašytas į grandinę, gali būti žodis: tokiu atveju užrašas yra ideograma arba sintezė, jo neįmanoma išskaidyti į dalis; tačiau garsas taip pat gali būti atominis elementas, susijungiantis su kitais elementais: tokiu atveju turime reikalą su iš pažiūros piktografiniu, o iš tiesų fonetiniu-analitiniu raštu, tokios pačios rūšies kaip ir raidynas.

[i] *le nom dit propre* – pažodžiui: „savas, nuosavas vardas". Apie *nom* ir *propre* žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27, taip pat 2 skyriaus poskyrio *Išorė ~~yra~~ vidus* i vert. paaiškinimą, p. 85.

[ii] *le propre du nom.*

[iii] *le sens propre* – žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

[iv] žr. skyrelio *Rašytinė būtis* i vert. paaiškinimą, p. 39.

[v] *le s'entendre-parler* – žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17.

[vi] *du rébus à transfert.* Psichologijoje transferas reiškia tokį fenomeną, kai kokiam nors objektui patiriamas jausmas dažniausiai asociatyviai yra perkeliamas, išplečiamas į kitą objektą. Psichoanalizėje šis terminas (*Übertragung*) reiškia, kad psichoanalitinio seanso metu pacientas savo jausminį prisirišimą arba priešiškumą, kurį jis iš pradžių (ypač vaikystėje) patyrė kokiam nors asmeniui (tėvui, motinai ir pan.), perkelia, projektuoja į psichoanalitiką. Perkeltine prasme šis žodis vartojamas kaip perėjimas nuo vienos dalykų sąrangos prie kitos.

Tai, kas dabar žinoma apie Meksikos actekų raštą, atrodo, apima visas šias galimybes.

> Tad tikrinis vardas *Téocaltitlan* skaidomas į keletą skiemenų, atitinkančių tokius atvaizdus: lūpos (*tentli*), gatvė (*otlim*), namas (*calli*) ir dantis (*tlanti*). Procedūrą sudaro tai... kad personažo vardas nusakomas būtybių ar daiktų atvaizdais, kurie įeina į jo vardo sudėtį. Actekai fonetizmo keliu buvo pasistūmėję daug toliau. Jiems pavyko atvaizduoti atskirus garsus naudojantis tikra fonetine analize.[1]

Barthelio ir Knorosovo darbų apie majų raižinius rezultatai tarpusavy nedera, jų tyrimai iki šiol labai mažai pasistūmėjo į priekį, tačiau šiandien beveik aišku, kad ten esama fonetinių elementų. Tas pat galioja ir Velykų salos raštui[2]. Jis yra ne tik pikto-ideo-fonografinis – pačiame jo nefonetinių struktūrų viduje dėl dviprasmiškumo ir didžiausio determinuotumo gali rastis metaforų, kurias išplėtoja tikra *grafinė retorika*, jei galima surizikuoti pavartoti tokį absurdišką posakį.

Tokią kompleksinę struktūrą šiandien randame vadinamuosiuose „pirmykščiuose" raštuose ir kultūrose, kurios buvo laikomos „beraštėmis". Tačiau seniai žinome, kad kinų ar japonų raštas, kuris itin nefonetiškas, labai anksti turėjo fonetinių elementų. Jie liko struktūriškai valdomi ideogramos arba algebros, ir tai liudija apie galingą civilizacijos, besiplėtojančios už bet kokio logocentrizmo ribų, procesą. Raštas neredukuodavo balso kaip tokio, bet įtraukdavo jį į sistemą:

> Šis raštas daugiau ar mažiau naudojosi fonetiniais skoliniais, ir kai kurie jo vartojami ženklai buvo svarbūs savo skambesiu, nepriklausomai nuo jų pirminės prasmės. Tačiau ši fonetinė ženklų vartosena niekada negalėjo būti tokia plati, kad iš esmės pakeistų kinų raštą ir pastūmėtų jį į fonetinio užrašymo kelią... Kadangi Kinijoje raštas niekada *nesibaigė* fonetiniu kalbos tyrimu, jis ten niekada negalėjo būti suvokiamas kaip daugiau ar mažiau ištikima šnekos kopija, ir kaip tik dėl to grafinis ženklas – simbolis tokios pat kaip ir jis unikalios bei ypatingos tikrovės – daug kuo išsaugojo savo pirmykštį prestižą. Nėra pagrindo manyti, kad *senovės* Kinijoje šneka buvo mažiau veiksminga nei raštas, tačiau jos galia ten iš dalies galėjo būti *užtemdyta* rašto galios. Ir priešingai, tose civilizacijose, kur raštas gana anksti

[1] *EP*, p. 12.
[2] *EP*, p. 16. Métraux čia schematiškai reziumuoja Barthelio darbo *Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift* [*Velykų salos rašto iššifravimo tyrinėjimas*] rezultatus.

> įgavo skiemeninį ar raidinį pavidalą, kaip tik žodyje[i] galiausiai buvo sukoncentruotos visos religinės bei maginės kūrybos galios. Ir iš tiesų Kinijoje neaptiksi to stebinančio vertės suteikimo šnekai, žodžiui, skiemeniui ar balsiui, būdingo visoms didžiosioms senosioms civilizacijoms nuo Viduržemio baseino iki Indijos."[1]

Bendrai su šiuo tyrimu sunku nesutikti. Ir vis dėlto pridursime, kad jame, atrodo, „fonetinis kalbos tyrimas" ir fonetinis raštas traktuojami kaip normali „užbaiga", kaip istorinis *telos*, kurio *atžvilgiu* kinų raštas, kaip uosto link plaukiantis laivas, kažkur patyrė nesėkmę. Tačiau ar galima manyti, kad kinų rašto sistema tuo būdu esanti tam tikros rūšies neužbaigtas raidynas? Juk Gernet, atrodo, aiškina kinų grafizmo „pirmykštį prestižą" jo „simboliniu" ryšiu su „tokia pat kaip ir jis unikalia bei ypatinga tikrove". Bet ar nėra akivaizdu, kad joks signifikantas, kad ir kokia būtų jo substancija ir forma, neturi „unikalios bei ypatingos tikrovės"? Nuo pat pradžių[ii] signifikantas yra savo paties pakartojimo, savo paties atvaizdo ar panašumo į save patį galimybė. Tai jo idealybės galimybė – galimybė to, kas jį padeda atpažinti kaip signifikantą ir leidžia funkcionuoti kaip tokiam, susiedamas jį su signifikatu, kuris dėl tų pačių priežasčių niekada negali būti „unikali bei ypatinga tikrovė". Vos tik ženklas pasirodo (t. y. visada), nėra jokios galimybės kur nors aptikti gryną „tikrovę", „unikalumą", „ypatingumą". Pagaliau, kokią teisę mes turime manyti, kad „senovėje", dar prieš kinų rašto gimimą, šneka galėjo turėti tą prasmę bei vertę, kurią jai pripažįstame Vakaruose? Kodėl šneka ten turėjo būti „užtemdyta" rašto? Jeigu norime pamėginti mąstyti, įžvelgti tai, kas prisidengęs rašto vardu atskiria daug daugiau nei užrašymo technikos, ar nereikėtų tarp kitų etnocentrinių prielaidų taip pat atsisakyti tam tikros rūšies grafinio monogenetizmo, visas skirtis transformuojančio į nutolimus ar pavėlavimus, atsitiktinumus ar nukrypimus? Ir ar nereikėtų apmąstyti šios heliocentrinės šnekos sampratos? O logoso panašumas į saulę (į gėrį ar į mirtį, į kuriuos negalima žiūrėti tiesiai), į karalių ar į tėvą (gėris arba protu suvokiama saulė [Platono] *Valstybėje* (508 c) lyginami su tėvu)? Kuo turi būti raštas, idant keltų grėsmę pažeidžiamam ir slaptam šios analogijų sistemos centrui? Kuo turi būti

[i] *verbe*.

[1] J. Gernet, *Kinija – psichologiniai rašto aspektai bei funkcijos* [*La Chine, Aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*] in *EP*, p. 32 ir 38. Kursyvas mūsų. Žr. taip pat M. Granet, *Kinų mąstymas* [*La pensée chinoise*], 1950, I skyrius.

[ii] *d'entrée de jeu* – žr. skyrelio *Programa* iii vert. paaiškinimą, p. 16.

raštas, idant reikštų to, kas yra gėris, ir to, kas yra *tėvas, užtemimą*? Ar nereikėtų liautis raštą suvokti kaip užtemimą, kuris užklumpa ir užstoja žodžio šlovę? O jei jau užtemimas būtinas, ar pats šešėlio ir šviesos, rašto ir šnekos santykis neturėtų pasirodyti kitaip?

„Kitaip“ reiškia, kad būtinas išcentravimas negali būti filosofinis ar mokslinis veiksmas kaip toks, nes čia pereinant prie kitos sistemos, susiejančios raštą ir šneką, reikia dislokuoti pamatines *epistēmē* kalbos ir gramatikos kategorijas. Natūrali *teorijos* tendencija – to, kas vienija filosofiją ir mokslą į *epistēmē* – veikiau paskatintų užkimšti spragas nei sulaužyti aptvarą. Normalu, kad literatūros ir poetinio rašymo atlikta pralauža buvo tikresnė ir gilesnė. Taip pat normalu, kad ji (kaip Nietzsches atveju) visų pirma užkliudė ir privertė susvyruoti transcendentalinį autoritetą ir būtį kaip pagrindinę *epistēmē* kategoriją. Tai sudaro Fenollosa darbų prasmę[1], kurio įtaka Ezra Poundui ir jo poetikai gerai žinoma: ši neredukuojamai grafinė poetika, kaip ir Mallarmé poetika, buvo pirmasis pačios giliausios vakarietiškos tradicijos pertrūkis. Poundo susižavėjimas kinų ideograma, padariusia įtakos jo raštui, tuo būdu įgauna visą savo istorišką[i] reikšmę.

Nuo tada, kai iškyla klausimai apie fonetizavimo kilmę, jo istoriją bei nuotykius, galima matyti, kaip šis procesas susipina su mokslo, religijos, politikos, ekonomikos, technikos, teisės, meno procesais. Šių procesų ir šių istorinių sričių kilmes galima atskirti, – kaip to reikalauja griežtas kiekvieno mokslo ribų nubrėžimas, – tik abstrahuojant, ir tai reikia daryti sąmoningai ir atsargiai. Šią kilmių bendrystę galima vadinti archiraštu. Jame prapuola būtent kilmės paprastumo mitas. Šis mitas susijęs su pačia

[1] Nuosekliai tirdamas logines-gramatines Vakarų struktūras (ir visų pirma Aristotelio kategorijų sąrašą), parodydamas, kad jokiam korektiškam kinų rašto aprašymui šios kategorijos nepriimtinos, Fenollosa priminė, kad kinų poezija iš esmės buvo tam tikras raštas. Pavyzdžiui, jis pastebėjo: „Jei norime imtis išsamių kinų poezijos studijų, mums reikės... vengti vakarietiškos gramatikos, jos griežtų kalbos kategorijų, jos palankumo daiktavardžiams ir būdvardžiams. Kiekviename daiktavardyje mums reikės ieškoti ar bent jau visada turėti mintyje veiksmažodžio atgarsį. Mes vengsime ‚yra‘, prisimindami kitus turtingus, bet paniekintus veiksmažodžius. Dauguma vertimų nepaiso visų šių taisyklių. Normalaus tranzityvinio sakinio konstravimas paremtas tuo, kad gamtoje vienas veiksmas determinuoja kitą. Dėl to priežastis ir objektas iš tiesų yra veiksmažodžiai. Pavyzdžiui, mūsų sakinys: ‚skaitymas determinuoja rašymą‘ kinų kalba būtų išreikštas trimis veiksmažodžiais. Tokia forma atitinka tris išplėtotus sakinius, kurie gali būti pateikti kaip būdvardiniai, dalyviniai, bendraties ar tariamosios nuosakos pasakymai. Štai vienas iš pavyzdžių: ‚Jei kas nors skaito, šitai jam padeda išmokti rašyti‘. Kitas: ‚Skaitantysis tampa rašančiuoju‘. Tačiau sutraukdamas pirmojo sakinio formą, kinas parašytų: ‚Skaityti reiškia [*détermine*] rašyti‘“. *Kinų raštas, traktuojamas kaip poetinis menas* [*L'écriture chinoise considérée comme art poétique*], vertimas į pranc. k. in *Mesures*, 1937 spalis, Nr. 4, p. 135.

[i] *historiale* – žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* v vert. paaiškinimą, p. 23.

kilmės samprata – su pasakojimu apie kilmę, su vienos kilmės mitu, o ne vien su pradžios mitais.

Tai, kad prieiga prie rašytinio ženklo užtikrina šventą galią sutvirtinti egzistavimą pėdsake ir pažinti bendrąją pasaulio struktūrą; tai, kad visi šventikai, turintys politinę valdžią ar jos neturintys, susiformavo tuo pat metu, kaip ir raštas, ir kaip tik disponuodami grafine galia; tai, kad strategija, balistika, diplomatija, žemės ūkis, mokesčių mokėjimas, baudžiamoji teisė savo istorija ir savo struktūra yra susiję su rašto susiformavimu; tai, kad rašto kilmė aprašoma remiantis mitemų schemomis ar grandinėmis, visada analogiškomis pačiose įvairiausiose kultūrose, o šie aprašymai itin sudėtingi, bet sutvarkyti priklausomai nuo politinės valdžios paskirstymo ir nuo šeimos struktūros; tai, kad kapitalizavimo ir politinių-administracinių įstaigų kūrimo galimybė visada pereidavo per raštininkų rankas, kurie buvo svarbūs daugybės karų metu ir kurių funkcija visada buvo būtina, nepriklausomai nuo ją atliekančių žmonių srauto; tai, kad nepaisant neatitikimų, raidos netolygumų, tolydumų žaismo, vėlavimų, išsisklaidymų ir t. t. lieka nesugriaunamas ideologinių, religinių, mokslinių-techninių ir t. t. sistemų ir raštų, kurie buvo daugiau ir kas kita nei „komunikacijos priemonės" ar signifikato perdavėjai, vieningumas; tai, kad pati valdžios ir veiksmingumo apskritai prasmė kaip tokia – kaip prasmė ir kaip įvaldymas (idealizuojant) – galėjusi pasirodyti tik su vadinamąja „simboline" galia, visada buvo susijusi su rašto disponavimu; tai, kad piniginė ar ikipiniginė ekonomika ir skaičiavimas raštu atsirado kartu, kad be pėdsako (ar bent jau, kaip parodo Lévy-Bruhl, be užrašo siaurąja to žodžio prasme) galimybės nebūtų teisės, – visa tai nurodo į bendrą ir radikalią[i] galimybę, kurios joks apibrėžtas mokslas, jokia atskira disciplina negali apmąstyti kaip tokios[1].

[i] *radicale* – čia ir toliau svarbi etimologinė šio žodžio prasmė: lot. *radicalis* iš *radix* – „šaknis". Tad radikalumas čia reiškia ne kraštutinumą, o susietumą su „šaknimis", kilme.

[1] Savaime suprantama, čia negalime aprašyti visos tos daugybės šaltinių, kuriuose apie tai kalbama. Kaip preliminarias nuorodas paminėsime tuos darbus, kurie pateikia svarbiausią bibliografiją: J. Février, M. Granet, M. Cohen, M. V.-David, *op. cit.* Žr. taip pat A. Métraux, cituotas straipsnis. *EP*, p. 19 (žr. G. Dierterlen pranešimą, p. 19, ir M. Coheno pranešimą, p. 27); J. Gernet, cituotas straipsnis, p. 29, 33, 37, 38, 39, 43; J. Sainte Fare Garnot, *Hieroglifai – egiptiečių raštų raida* [*Les hiéroglyphes, l'évolution des écritures égyptiennes*], *EP*, p. 57, 68, 70; R. Labat, cituotas straipsnis, p. 77, 78, 82, 83; O. Masson, *Egėjo civilizacija, Kretos ir Mikėnų raštai* [*La civilisation égéénne, Les écritures crétoises et mycéniennes*], *EP*, p. 99. E. Laroche, *Didžioji Azija, hetitai – tauta su dvigubu raštu* [*L'Asie mineure, les Hittites, peuple à double écriture*], *EP*, p. 105–111, 113. M. Rodinson, *Semitai ir raidynas, Pietų Arabijos ir Etiopijos raštai* [*Les sémites et l'alphabet, Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes*], *EP*, nuo p. 136 iki 145. J. Filliozat, *Indų raštai. Indijos pasaulis ir jo rašymo sistema* [*Les écritures

Iš tiesų reikia tinkamai suprasti šį mokslo *nekompetetingumą*, kuris taip pat yra ir filosofijos nekompetetingumas, *epistēmē aptvara*. Tai anaiptol nėra kvietimas grįžti prie kokio nors ikimokslinio ar infrafilosofinio kalbėjimo. Visiškai priešingai. Ši bendra kiltis, kuri yra ne kiltis, o kilmės slėpimasis, ir kuri nėra bendra, nes ji yra ta pati tik atkakliai ir visai nevienodai veikiant skirčiai, – taigi šis neįvardijamas *pačios skirties* procesas, kurį strategiškai pavadinome *pėdsaku, rezervu* ar *skirsmu*, – galėtų vadintis raštu tik *istorinėje* aptvaroje, kitaip sakant, mokslo ir filosofijos ribose.

Rašto mokslo ar jo filosofijos suformavimas – tai būtinas ir sunkus uždavinys. Tačiau priėjęs šias ribas ir jas nuolat kartodamas, pėdsako, skirties ar rezervo *mąstymas* taip pat turi nurodyti už *epistēmē* lauko ribų. Nepaisant tų ekonominių ir strateginių nuorodų į žodį „mąstymas", kuriuo Heideggeris mano galįs šiandien vadinti analogišką, bet netapatų bet kokios filosofemos peržengimą, *mąstymas* čia mums yra visiškai neutralus pavadinimas – teksto baltuma, neišvengiamai neapibrėžtas ateinančios skirsmo epochos rodiklis. *Tam tikra prasme „mąstymas" nieko nereiškia*[i]. Kaip bet kokia atvertis, šis rodiklis matoma savo puse priklauso praėjusios epochos vidui. Šis mąstymas – besvoris. Sistemos žaismo ribose jis yra tai, kas niekada neturi svorio. Mąstyti – tai kaip tik tai, ko, kaip jau žinome, mes dar nepradėjome daryti: tai, kas išmatavus pagal rašto *dydį, prasideda* vien *epistēmē* viduje.

Kaip gramato*logija*, šis mąstymas būtų vis dar užmūrytas esatyje.

indiennes. Le monde indien et son système graphique], *EP*, p. 148. H. Lévy-Bruhl, *Raštas ir teisė* [*L'écriture et le droit*], *EP*, p. 325–333. Taip pat žr. *EP*, *Skirtingi požiūriai ir išvados* [*Confrontations et conclusions*], p. 335 ir t.

[i] *ne veut rien dire* – pažodžiui: „nenori nieko pasakyti". Apie *vouloir dire* žr. skyrelio *Išorė yra vidus* i vert. paaiškinimą, p. 69.

II DALIS: GAMTA, KULTŪRA, RAŠTAS

Jaučiausi taip, tarsi būčiau padaręs kraujomaišos nuodėmę.

Išpažinimai

ĮVADAS Į „ROUSSEAU EPOCHĄ“

Mes turime organą, atitinkantį klausą – tai balsas, bet neturime organo, atitinkančio regą, tad spalvų neperteikiame taip, kaip garsų. Tai dar vienas būdas ugdyti pirminę juslę: lavinant aktyvų ir pasyvų organą vieną per kitą.

Emilis

Jei pasitikėtumėme klasikinio skaitymo sąranga, tikriausiai galėtumėme sakyti, kad pasiūlėme dvigubą tinklelį – *istorinį* ir *sisteminį*. Apsimeskime, kad tikime šia priešprieša. Padarykime tai dėl patogumo, nes tikimės, kad mūsų nepasitikėjimo [šia priešprieša] priežastys dabar pakankamai aiškios. Kadangi ruošiamės samprotauti apie tai, ką mes, vartodami tą pačią kalbą ir su tokiu pačiu nepasitikėjimu, vadiname „*pavyzdžiu*“, mums reikia dabar pateisinti savo pasirinkimą.

Kodėl „Rousseau epochai“ suteikiame „pavyzdžio“ vertę? Kokią privilegiją turi Jean-Jacques'as Rousseau logocentrizmo istorijoje? Kas nurodoma šiuo tikriniu vardu[1]? Ar esama ryšio tarp šio tikrinio vardo ir tekstų, po kuriais jis pasirašė? Su šiais klausimais nepretenduojame daryti nieko kita, tik pradėti į juos atsakinėti. Galbūt tai tik nagrinėjimo pradžia, apribota klausimo preliminaraus suformavimo. Šis darbas bus pateiktas palaipsniui. Tad pratarmėje mes negalime jo iš anksto paaiškinti. Vis dėlto pamėginkime pradėti.

[1] *ce nom propre* – pažodžiui: „savas, nuosavas vardas“. Apie *nom* ir *propre* žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą p. 27, taip pat skyrelio *Išorė ~~yra~~ vidus* vert. paaiškinimą, p. 85.

Jei metafizikos istorija yra būties, apibrėžiamos kaip esatis, istorija, jei jos nuotykis persipina su logocentrizmo nuotykiu, jei ji visa vyksta kaip pėdsako redukavimas, tai Rousseau kūryba tarp Platono *Faidro* ir Hegelio *Enciklopedijos* mums atrodo užimanti išskirtinę vietą. Ką reiškia šie trys atskaitos taškai?

Tarp filosofinės fonologizmo (ar logocentrizmo) pradžios ir jo išsipildymo lemtingai susiformavo esaties motyvas. Jis patyrė vidinę permainą, kurią ryškiausiai rodo tikrumo momentas karteziškajame *cogito*. Kartojimosi viešpatavimui atiduotos esaties tapatybė anksčiau turėjo „objektyvų" idealaus *eidoso* arba substancialios *ousia*[i] pavidalą. Nuo šio momento ši objektyvybė įgauna *reprezentacijos* pavidalą, *idėjos*, kaip sau esančios substancijos, sąmoningos ir neabejojančios savimi savo ryšio su savimi akimirką, pavidalą. Paties bendriausio pavidalo esaties įvaldymas tampa tam tikra begaline garantija. *Eidoso* ir *ousia* išlaisvinta kartojimosi galia atrodo įgavusi absoliučią nepriklausomybę. Idealumas ir substancialumas susiję vienas su kitu *res cogitans* stichijoje per grynos saviveikos[ii] procesą. Sąmonė – tai grynos saviveikos patirtis. Ji save vadina neklystančia, o *natūralios* [proto] *šviesos* aksiomos jai suteikia šį tikrumą, įveikia Piktojo Genijaus provokaciją ir įrodo Dievo egzistenciją todėl, kad jos sudaro pačią mąstymo ir esaties sau stichiją. Šių aksiomų dieviška kilmė netrikdo šios esaties. Begalinė dieviškos substancijos kitybė neįsiterpia kaip įtarpinimo ar kaip nepraregimumo stichija į santykio su savimi skaidrumą ir saviveikos grynumą. Dievas yra įvardijimas ir stichija to, kas įgalina absoliučiai gryną ir absoliučiai sau esančią savižiną. Begalinis dieviškas suvokimas – tai kitas logoso, kaip esaties sau, įvardijimas, pradedant Descartes'u ir baigiant Hegeliu, nepaisant visų skirtumų, išryškėjančių tarp skirtingų šios epochos struktūros vietų bei jos momentų. O logosas gali būti begalinis ir sau esantis, jis gali *rastis kaip saviveika* tik per *balsą* – signifikanto sąrangą, per kurią subjektas išeina iš savęs savyje, nesiskolina anapus savęs signifikanto, kurį jis skleidžia[iii] ir kuris tuo pat metu jį paveikia. Tokia bent jau yra balso – savęs-girdėjimo-kalbant[iv] – patirtis, arba sąmonė. Ji išgyvenama ir išsakoma kaip rašto pašalinimas, kitaip sakant, polinkio į „išorinį", „juslinį", „erdvinį" signifikantą, pertraukiantį esatį sau, pašalinimas.

[i] *eidos* (gr.) – idėja, forma; *ousia* (gr.) – esmė, substancija.

[ii] *auto-affection; res cogitans* (lot.) – „mąstantis daiktas" – taip Descartes'as apibūdina mąstantį subjektą, sąmonę. Čia ir toliau – aliuzijos į Descartes'o *Metafizinius apmąstymus*.

[iii] *émet* – turimas omenyje garsų skleidimas, siuntimas, perdavimas balsu.

[iv] *le s'entendre-parler* – žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17.

Taigi šios metafizikos epochos viduje tarp Descartes'o ir Hegelio įsiterpęs Rousseau neabejotinai yra vienintelis ar pirmasis, kuris rašto redukavimą – tą gilumine visos epochos prielaidą – pavertė tema ir sistema. Jis kartoja *Faidro* ir *De interpretatione*[i] pradžios judesį, tačiau šį kartą remdamasis nauju esaties modeliu: subjekto esatis sau *sąmonės* arba *jausmo* ribose. Tai, ką jis pašalino daug žiauriau nei kas nors kitas, savaime suprantama, turėjo jį žavėti ir kankinti labiau nei ką nors kitą. Descartes'as už *cogito* ir aiškaus bei ryškaus akivaizdumo ribų išvijo ženklą, ir ypač rašytinį ženklą: *cogito* ir akivaizdumas buvo pati idėjos esatis sieloje, tuo tarpu ženklas čia buvo pagalbinis, atiduotas jusliškumo ir vaizduotės sričiai. Hegelis juslinį ženklą iš naujo pritaiko Idėjos judėjimui. Jis kritikuoja Leibnizą ir giria fonetinį raštą absoliučiai sau esančio logoso, per savo žodžio ir savo sąvokos vienovę išliekančio arti savęs, horizonte. Tačiau nei Descartes'as, nei Hegelis nekovojo su rašto problema. Šios kovos bei šios krizės vieta – būtent ir yra tai, kas vadinama XVIII amžiumi. Ne tik dėl to, kad jis atstato jusliškumo, vaizduotės bei ženklo teises, bet ir todėl, kad tokios pastangos kaip Leibnizo buvo atvėrusios spragą logocentriniame saugume. Reikia iškelti į dienos šviesą tai, kas šiuose mėginimuose sukurti universalią ženklų teoriją iš pat pradžių[ii] ribojo pralaužos galią ir mastą. Rousseau dar iki Hegelio visai atvirai pasmerkė universalią ženklų teoriją – ne dėl jos teologinio pagrindo, teikusio jai begalinio suvokimo arba dieviško logoso galimybę, o dėl to, kad ji esą suspendavusi balsą. Šį pasmerkimą „kiaurai“ persmelkia pati energingiausia *reakcija*, suformavusi XVIII amžiuje fonologizmo bei logocentrinės metafizikos gynybą. Ir grėsmę kelia būtent raštas. Toji grėsmė neatsitiktinė ir nechaotiška: ji į vieną ir tą pačią istorinę sistemą sujungia *universalaus rašto* projektus, neeuropietiškų raštų atradimą ar bent jau milžinišką *iššifravimo* technikų pažangą, pagaliau, *bendrojo kalbos ir rašto mokslo* idėją. Tad priešinantis visiems šiems spaudimams, prasideda karas. „Hėgelianizmas“ bus pats gražiausias jo randas.

Autorių ar teorijų vardai čia neturi jokios substancinės vertės. Jie nenurodo nei į tapatybes, nei į priežastis. Būtų lengvabūdiška manyti, kad „Descartes'as“, „Leibnizas“, „Rousseau“, „Hegelis“, ir t. t. yra autorių, atlikusių mūsų nurodytus judesius ar perkėlimus, vardai. Priskirdami jiems nuorodos vertę, visų pirma įvardijame problemą. Nors kol kas

[i] *Apie interpetaciją* – Aristotelio veikalas.
[ii] *d'entrée de jeu* – žr. skyrelio *Programa* iii vert. paaiškinimą, p. 16.

leidžiame sau svarstyti apie šią istorinę struktūrą, atkreipdami dėmesį į filosofinius ar literatūrinius tekstus, tačiau tai darome ne tam, kad juose atpažintume struktūros kilmę, priežastį ar pusiausvyrą. Be to, kadangi nemanome, jog šie tekstai yra paprasčiausi struktūros *padariniai*, nesvarbu, kokia prasme tai suprastume; kadangi manome, jog *visos iki šiol pasiūlytos sąvokos, siekiant apmąstyti kokio nors diskurso ir kokios nors istorinės visumos sąryšį, yra apribotos metafizine aptvara, kurią čia kvestionuojame*, kadangi nežinome jokių kitokių sąvokų ir nepasidarysime naujų, kol ši aptvara pasibaigs mūsų diskursu; kadangi pirmapradė ir neišvengiama stadija, plėtojant šią problematiką, faktiškai ir iš principo yra šių tekstų kaip simptomų vidinės struktūros kvestionavimas; kadangi tai vienintelė sąlyga, norint apibrėžti *juos pačius* jų priklausomybės metafizikai visumoje, – visa tai mes naudojame kaip argumentą, leidžiantį išskirti Rousseau, o rusoizme – rašto teoriją. Beje, toks abstrahavimas yra dalinis ir, mūsų požiūriu, laikinas. Vėliau mes tiesiogiai paliesime šią problemą skyrelyje „Metodo klausimas".

Be šių gausių ir preliminarių pasiteisinimų reikėtų paminėti ir kitus svarbius dalykus. Vakarietiško mąstymo lauke, o ypač Prancūzijoje vyraujantis diskursas, – pavadinkime jį „struktūralizmu", – įvairiomis, kartais vaisingiausiomis savo plotmėmis lieka užvaldytas metafizikos – logocentrizmo – nors tuo pat metu pretenduoja, kaip paskubomis sakoma, ją „pranokti". Pavyzdžiu pasirinkome Lévi-Strausso tekstus, siekdami jais pasiremti ir iš jų gauti paskatinimą skaityti Rousseau, dėl daugelio priežasčių: todėl, kad šie tekstai teoriškai turtingi ir įdomūs, todėl, kad jie šiuo metu atlieka išjudintojo vaidmenį, taip pat dėl vietos, kurią juose užima rašto teorija ir ištikimybės Rousseau [mąstymui] tema. Tad jie čia atliks šiek tiek daugiau nei epigrafo vaidmenį.

I SKYRIUS. RAIDĖS PRIEVARTA: NUO LÉVI-STRAUSSO IKI ROUSSEAU

Ar dabar kalbėsiu apie raštą? Ne, man gėda smagintis tokiais niekais auklėjimui skirtame traktate.

Emilis, arba Apie auklėjimą

Jis [raštas], atrodo, yra palankus neapsišvietusiems žmonėms išnaudoti... Raštas ir klasta pas juos įsiskverbė vieningai.

„Rašymo pamoka" in *Liūdnieji tropikai*

Metafizika sukūrė pavyzdinę gynybinę sistemą prieš rašto grėsmę. Tad kas gi sieja raštą ir prievartą? Kuo turi būti prievarta, idant kas nors joje prilygtų pėdsako veikimui?

Ir kodėl šį klausimą reikia sužaisti per Lévi-Straussą ir Rousseau siejantį artimumo ar giminystės ryšį? Prie keblumo, atsirandančio siekiant pateisinti tokį istorinį susiaurinimą, prisideda kitas: ką diskurso ar teksto sąrangoje reiškia paveldėjimas? Jei šiek tiek konvencionaliai *diskursu* čia vadiname dabartinę, gyvą, sąmoningą *teksto reprezentaciją* jį rašančių ar skaitančių patirtyje, ir jei tekstas be paliovos pranoksta šią reprezentaciją per visą savo resursų ir nuosavų dėsnių sistemą, tuomet genealoginis klausimas aiškiai peržengia šiandienines mūsų galimybes jį svarstyti. Žinome, kad metafora vis dar yra *uždrausta*[i], o ji galėtų neklaidingai aprašyti teksto genealogiją. Savo sintakse ir leksika, savo suerdvinimu, skyryba, praleidimais, paraštėmis istorinė teksto priklausomybė niekada nėra tiesi linija. Nei užsikrėtimo priežastingumas. Nei paprasta

[i] *interdite* – šis žodis kilęs iš viduramžių prancūzų kalbos *enterdit* „išstumti iš bendruomenės". Derrida, atrodo, svarbi šiame žodyje glūdinti *dire* [sakyti] šaknis: pažodžiui *interdire* – „tarpusavyje susitarti, susikalbėti". Derrida čia daro aliuziją į savo paties užuominą apie „uždraustą metaforą" šios knygos skyrelyje *Pleištas* (žr. p. 97).

sluoksnių sankaupa. Nei grynas pasiskolintų dalių sudėliojimas viena šalia kitos. Ir jei tekstas visada sau pateikia tam tikrą savo paties šaknų reprezentaciją, šios šaknys gyvuoja tik iš šios reprezentacijos, kitaip sakant, iš to, kad jos niekada nebuvo palietusios žemės. Tai, be abejo, griauna jų *radikalią*[i] *esmę*, bet ne jų *įšaknijančios funkcijos* būtinybę. Sakyti, kad niekada nedarome nieko kita, kaip tik iki begalybės perpiname šaknis, jas priversdami įsišaknyti šaknyse, pereiti per tuos pačius taškus, sudvigubinti senas sampynas, judėti tarp jų skirčių, susivynioti arba tarpusavyje persipinti – sakyti, kad tekstas visada yra vien *šaknų sistema*, – tai reiškia neabejotinai prieštarauti sistemos sąvokai ir drauge šaknų schemai. Tačiau nors ir nebūdama visiška regimybė, ši prieštara įgauna prieštaros prasmę ir savo „logiškumą" tik tada, kai ji mąstoma baigtinėje konfigūracijoje – metafizikos istorijoje – nubrėžtoje šaknų sistemos viduje, kuri čia nepasibaigia ir kuri dar neįvardyta.

Taigi teksto savimonė – apibrėžtas diskursas, kuriame susiformuoja genealoginė reprezentacija (pavyzdžiui, tai, ką Lévi-Straussas sukuria iš tam tikro „XVIII amžiaus", kai juo remiasi), anaiptol nesusiliedamas su pačia genealogija, kaip tik per šį nuotolį atlieka organizuojantį vaidmenį teksto struktūroje. Net jei turėtume teisę kalbėti apie retrospekcijos iliuziją, šioji nebūtų koks nors atsitiktinumas ar teorinė liekana, – reikėtų aiškiai suvokti jos būtinybę ir pozityvius padarinius. Tekstas visada daugiaamžis ir skaitymas su tuo turi susitaikyti. O ši genealoginė savireprezentacija pati jau yra savireprezentacijos reprezentacija: tai, ką, pavyzdžiui, „XVIII amžius" (jei toks išvis egzistuoja) jau sukonstravo kaip savo paties kiltį ir savo paties esatį.

Ar šių priklausomybių žaismas, toks ryškus antropologiniuose ir „humanitarinių mokslų" tekstuose, ištisai vyksta „metafizikos istorijos" viduje? Ar jis kur nors išlaužia aptvarą? Toks būtų galbūt pats plačiausias akiratis klausimų, kurie čia bus paremti keliais pavyzdžiais. Jiems galima suteikti tikrinius vardus (kalbantieji: Condillacas, Rousseau, Lévi-Straussas) arba bendrinius vardus (analizės, genezės, kilmės, prigimties, kultūros, ženklo, šnekos, rašto ir t. t. sąvokos) ir pagaliau tikriniam vardui suteikti bendrinio vardo statusą.

Fonologizmas – tai neabejotinas rašto pašalinimas ar pažeminimas ir kalbotyros, ir metafizikos viduje. Tačiau tai taip pat autoritetas, pri-

[i] Apie žodžio „radikalus" prasmę žr. skyrelio *Rebusas ir kilmių bendrystė* i vert. paaiškinimą, p. 129.

skiriamas mokslui, kurį norima laikyti visų vadinamųjų humanitarinių mokslų modeliu. Šiomis dviem prasmėmis Lévi-Strausso struktūralizmas yra fonologizmas. Taigi tai, ką mes jau aptarėme, kalbėdami apie kalbotyros ir fonologijos „modelius", neleidžia mums apeiti struktūralistinės antropologijos, kuri taip pat *deklaruoja* savo susižavėjimą fonologijos mokslu: pavyzdžiui, skyriuje *Kalba ir giminystė*[1], kurį reikėtų išnagrinėti eilutę po eilutės:

> Fonologijos gimimas apvertė šią situaciją. Jis ne tik atnaujino kalbotyros perspektyvas: tokio masto pokytis neapsiriboja atskira disciplina. Fonologija negali taip atnaujinti socialinių mokslų, kaip, pavyzdžiui, visus tiksliuosius mokslus atnaujino branduolinė fizika. (P. 39).

Jei čia norėtume svarstyti *modelio* klausimą, mums reikėtų iškelti visus „kaip" ir visus „taip pat", kurie lydi įrodymą, nustatydami bei įgalindami analogiją tarp fonologijos ir sociologijos, tarp fonemų ir giminystės sąvokų. „Jaudinanti analogija", kaip mums sakoma, tačiau jos „kaip" funkcionavimas gana greitai parodo, jog čia kalbama apie visiškai užtikrintus ir drauge itin skurdžius bendro pobūdžio struktūrinius dėsnius, neabejotinai ir be jokios privilegijos valdančius ne tik minėtas sistemas, bet ir kitas sistemas: pavyzdinė fonologija yra kaip serijinis pavyzdys, o ne kaip reguliuojantis modelis. Tačiau klausimai buvo iškelti ir prieštaravimai suformuluoti būtent šioje srityje, o kadangi *epistemologinis* fonologizmas, mokslui suteikiantis šeimininko statusą, suponuoja *lingvistinį* bei *metafizinį* fonologizmą, kuris balsą iškelia virš rašto, tad jį ir pamėginsime pirmiausia atpažinti.

Nes Lévi-Straussas parašė apie raštą. Be abejo, tam skirta nedaug puslapių[2], tačiau daugeliu požiūrių jie įstabūs: labai gražūs ir sukurti tam, kad stebintų, paradokso ir modernybės pavidalu skelbiantys [rašto]

[1] *Langage et parenté* in *Struktūrinė antropologija* [*Anthropologie structurale*]. Žr. taip pat *Įvadas į Mausso kūrybą* [*Introduction à l'œuvre de Mauss*], p. XXXV.

[2] Visų pirma, tai visas knygos *Liūdnieji tropikai* [*Tristes tropiques*] XVIII skyrius „Rašymo pamoka", kurio teorinę esmę galima atrasti antrajame pokalbyje (*Pirmykščiai ir civilizuotieji*) iš *Pokalbiai su Claude'u Lévi-Straussu* [*Entretiens avec Claude Lévi-Strausse*] (G. Charbonnier). Taip pat *Struktūrinė antropologija* (ypač skyrius *Metodo ir mokymo problemos*, kuriame išsakomas „autentiškumo kriterijus", p. 400). Ir pagaliau ne tokiu tiesioginiu būdu knygoje *Laukinis mąstymas* [*La pensée sauvage*] su gundančiu pavadinimu *Atrastas laikas* [žr. Cl. Lévi-Strauss, *Laukinis mąstymas* (vert. M. Daškus), Vilnius: Baltos lankos, 1997. Iš šios knygos paimtos citatos dažniausiai bus pateiktos pagal vietomis kiek pakeistą M. Daškaus vertimą. Laužtiniuose skliaustuose bus nurodomi lietuviško vertimo puslapiai].

anatemą, kurią Vakarai atkakliai kartojo, [rašto] pašalinimą, per kurį Vakarai susiformavo ir buvo pripažinti, pradedant *Faidru*, baigiant *Bendrosios kalbotyros kursu*.

Kita priežastis, skatinanti iš naujo perskaityti Lévi-Straussą: jeigu, kaip jau patyrėme, rašto negalima mąstyti, kol nesiliaujama tarsi savaime suprantama akivaizdybe pasitikėti visa *physis* ir jo kito (šių „kitų" serija: menas, technika, įstatymas, institucija, visuomenė, nemotyvuotumas, arbitralumas ir t. t.) skirčių sistema ir visu jai priskiriamu sąvokynu, tai reikia su didžiausiu dėmesiu sekti neramią mąstymo eigą mokslininko, kuris tam tikru savo apmąstymų etapu kartais remiasi šia skirtimi, o kartais mus atveda prie tos vietos, kur ji nutrinama: „Kadaise mūsų atkakliai tvirtinta gamtos ir kultūros priešpriešа šiandien mums atrodo suteikianti visų pirma metodologinę vertę"[1]. Lévi-Straussas, be abejo, visada ėjo tik nuo vieno nutrynimo prie kito. Jau knygoje *Elementariosios giminystės struktūros*[i] (1949), kurioje vyrauja kraujomaišos draudimo problema, skirtis buvo leidžiama tik aptariant tam tikrą siūlę[ii]. Tiek gamta, tiek kultūra dėl to pasidarė tik dar mįslingesnės. Ir būtų rizikinga nuspręsti, ar siūlė – kraujomaišos draudimas – yra keista išimtis, kuri aptinkama skaidrioje skirties sistemoje, „faktas", kaip sako Lévi-Straussas, su kuriuo „tokiu atveju mums tenka susidurti" (p. 9); ar atvirkščiai, ji yra skirties tarp gamtos ir kultūros kilmė, skirties sistemos sąlyga, esanti už sistemos ribų. Sąlyga būtų „papiktinimas" tik tada, jei ją norėtume suprasti sistemos, kurios sąlyga ji kaip tik ir yra, *viduje*[iii].

> Taigi tarkime, kad viskas, ką žmogus turi universalaus, priklauso gamtos sąrangai ir pasižymi spontaniškumu, o viskas, kas pajungta normai, priklauso kultūrai ir yra reliatyvūs bei paskiri dalykai. Tokiu atveju mums tenka susidurti su faktu ar veikiau faktų visuma, kuri ankstesnių apibrėžčių šviesoje pasirodo kone kaip papiktinimas: ...nes kraujomaišos draudimas visai nedviprasmiškai pateikia dvi neatsiejamai susijusias savybes, kurias mes atpažinome kaip dviejų viena kitą pašalinančių sąrangų prieštaraujančius požymius: kraujomaišos draudimas yra taisyklė, tačiau tokia, kuri vienintelė tarp visų socialinių taisyklių tuo pat metu pasižymi universalumu (p. 9).

[1] *Laukinis mąstymas*, p. 327, taip pat žr. p. 169 [lietuviškame vertime p. 283 ir p. 136].

[i] *Les structures élémentaires de la parenté*.

[ii] Taip metaforiškai vadinamas kraujomaišos draudimas, mat jis tarsi priešingus audinio kraštus sujungia gamtą (prigimtį) ir kultūrą, t. y. jis nėra nei vien gamtinis reiškinys (nes priklauso normų ir draudimų sričiai, kuri savaime yra kultūrinė, socialinė), nei vien kultūrinis reiškinys (jis veikia visose kultūrose, tad lyg ir yra universalus, o ne kultūriškai determinuotas).

[iii] dans *le sistème*.

Tačiau „papiktinimas“ iškilo tik tam tikru analizės momentu: kai atsisakant „realios analizės“, kuri mums niekada nepateiks gamtos ir kultūros skirties, buvo pereita prie „idealios analizės“, leidžiančios apibrėžti „dvigubą normos ir universalumo kriterijų“. Tad tik pasitikint dviejų analizių skirtimi papiktinimas įgavo papiktinimo prasmę. Ką reiškia šis pasitikėjimas? Jis pats sau pasirodė kaip mokslininko teisė naudotis „metodiniais instrumentais“, kurie jam iš anksto turi „loginę vertę“, skubant tirti „objektą“, „tiesą“ ir t. t. – tai, į ką atsižvelgdamas darbuojasi mokslas. Štai pirmieji ar beveik pirmieji knygos *Elementariosios giminystės struktūros* žodžiai:

> ...pradedame suprasti, kad gamtinio ir socialinio būvio (šiandien mes mieliau pasakytume: gamtos ir kultūros) perskyra, nors ir neturi priimtinos istorinės reikšmės, vis dėlto turi vertę, kuri visiškai pateisina jos, kaip metodinio instrumento, vartojimą šiuolaikinėje sociologijoje. (P. 1).

Gerai matome: pradedant *Struktūromis*, baigiant *Laukiniu mąstymu*, „visų pirma metodologinė“ gamtos ir kultūros sąvokų „vertė“ neevoliucionuoja ir netgi nėra pervertinama. Tą patį, be abejo, galima pasakyti ir apie metodinio instrumento sąvoką: *Struktūrose* ji itin aiškiai išreiškia tai, kas daugiau nei po dešimties metų mums bus pasakyta apie „meistravimą“[i], apie įrankius kaip „parankias priemones“, „išsaugotas laikantis principo, kad ‚tai visada gali praversti‘“. „Panašiai kaip meistravimas techninėje plotmėje, mitinis mąstymas intelektualinėje plotmėje gali pasiekti puikių ir nenumatytų rezultatų. Ir priešingai, dažnai buvo atkreiptas dėmesys į mitopoetinį meistravimo pobūdį“ (p. 26 ir t.). Vadinasi, belieka kelti klausimą, ar etnologas mano esąs kaip „inžinierius“, ar kaip „meistrautojas“. Knyga *Žalia ir virta*[ii] pateikiama kaip „mitologijos mitas“ (*Įvadas*, p. 20).

Ir vis dėlto gamtos ir kultūros riba, pradedant *Struktūromis*, baigiant *Laukiniu mąstymu*, buvo nutrinta ne tuo pačiu judesiu. Pirmu atveju veikiau stengiamasi gerbti papiktinančios siūlės savitumą. Antruoju atveju atliekama redukcija, nors ir labai rūpinamasi „neištirpdyti“ analizuojamo dalyko specifiškumo:

[i] *„bricolage“.*
[ii] *Le cru et le cuit.*

> ...to nepakaktų, jei norėtume atskleisti žmogiškumo bendrybes jo apraiškų įvairovėje. Ši pirmoji užduotis paskatina kitas, kurių Rousseau [Lévi-Straussas ką tik išgyrė jo „įprastą įžvalgumą“ – J. D. past.] nebūtų taip noriai ėmęsis ir kurios tenka tiksliųjų ir gamtos mokslų daliai: kultūrą vėl integruoti į gamtą, o gyvybę – į ją nulemiančių fizinių-cheminių reiškinių visumą (p. 327 [p. 277]).

Taigi išsaugodamas ir drauge naikindamas paveldėtas konceptualines priešpriešas, toks mąstymas, kaip ir Saussure'o, laikosi kraštutinumų: tai lieka nekritinio sąvokyno viduje, tai užgula aptvaras ir ruošia dekonstrukciją.

Pagaliau – ir ši paskutinė citata neišvengiamai mus prie to veda – kodėl Lévi-Straussas *ir* Rousseau? Ši jungtis turi pasiteisinti palaipsniui ir iš vidaus. Tačiau jau žinome, kad Lévi-Straussas jaučiasi ne tik *sutariąs*[i] su Jeanu-Jacques'u kaip jo širdies ir to, ką būtų galima pavadinti teoriniu afektu, paveldėtojas. Jis taip pat dažnai prisistato ir kaip šiuolaikinis Rousseau mokinys, jis jį skaito kaip šiuolaikinės etnologijos *steigėją*, o ne vien kaip jos pranašą. Galima būtų cituoti šimtus tekstų, šlovinančių Rousseau. Vis dėlto prisiminkime knygos *Totemizmas šiandien*[ii] pabaigos skyrių „Vidaus totemizmas“: Rousseau „kovingas uolumas“ „etnologijos atžvilgiu“, „stebinantis įžvalgumas“ žmogaus, kuris „subtilesnis už Bergsoną“ ir kuris „dar iki totemizmo atradimo“ „įsigilino į tai, kas atveria totemizmo apskritai galimybę“ (p. 147), būtent:

1. į *gailestį* – šį pamatinį jausmą, tokį pat pirmykštį kaip ir savimeilė ir mus natūraliai suvienijantį su kitu asmeniu – be abejo, su žmogumi, bet taip pat su bet kokia gyva būtybe.

2. į *pirmapradiškai metaforišką*, nes su aistra susijusią, kaip sako Rousseau, mūsų *kalbos* esmę. Lévi-Strausso interpretaciją čia įteisina būtent *Esė apie kalbų kilmę*, kurią mes vėliau pamėginsime kantriai perskaityti: „Kadangi pirminiai postūmiai, privertę žmones kalbėti, buvo aistros [o ne poreikiai – J. D. past.], tai pirmosios jų išraiškos buvo tropai. Perkeltinės prasmės kalba turėjo gimti pirmoji“. Kaip tik tame pačiame skyriuje *Vidaus totemizmas* antrasis *Samprotavimas* yra apibrėžiamas kaip „pirmasis bendrosios antropologijos traktatas, aptinkamas prancūzų literatūroje. Kone šiuolaikinėmis sąvokomis Rousseau čia iškelia pagrindinę

[i] *accordé* – šiame kontekste svarbi šio žodžio etimologija: *ad* – „link, prie“; *cor, cordis* – „širdis“ (lot.).

[ii] *Totémisme aujourd'hui.*

antropologijos problemą, kurios esmė yra perėjimas iš gamtos į kultūrą" (p. 142). O štai dažniausiai pasikartojantis pagarbinimas: „Rousseau neapsiribojo etnologijos numatymu – jis ją pagrindė. Visų pirma praktiškai – rašydamas šį *Samprotavimą apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus*[i], kuris iškelia gamtos ir kultūros santykių problemą ir kuriame galima įžvelgti pirmąjį bendrosios etnologijos traktatą; ir pagaliau teoriškai – su nuostabiu aiškumu bei lakoniškumu išskirdamas tai, ko turi siekti etnologas, moralistas ir istorikas: ‚Norint studijuoti žmones, reikia žiūrėti to, kas šalia, tačiau norint studijuoti žmogų, reikia išmokti žvelgti toliau: tam, kad būtų atrastos bendros savybės[ii], iš pradžių reikia pastebėti skirtumus (*Esė apie kalbų kilmę*, VIII skyrius)'"[1].

Taigi čia esama deklaruoto ir kovingo rusoizmo. Jis iš karto mums užduoda labai bendrą klausimą, kuris daugiau ar mažiau tiesiogiai orientuos visą mūsų skaitymą: kokiu mastu Rousseau priklausomybė logocentrinei metafizikai ir esaties filosofijai – priklausomybė, kurią mes jau galėjome atpažinti ir kurios pavyzdinę figūrą dar turėsime nupiešti – nustato mokslinio diskurso ribas? Ar ji būtinai išlaiko aptvėrusi ir šiuolaikinės etnologijos teoretiko rusoistinę discipliną, ir etnologo ištikimybę rusoizmui?

Jei šio klausimo neužtektų tolimesnei minties eigai, kuri seks po mūsų įvadinio žodžio, mums teks galbūt vėl sugrįžti:

1) viena vertus, prie digresijos apie prievartą, bet ne apie tokią, kuri *nutinka*[iii] iš išorės, tarsi užklupdama nekaltą kalbą, patiriančią rašto agresiją nelyginant atsitiktinę savo nelaimę, žlugimą ir nuopuolį; o apie pirmapradę prievartą kalbos, kuri visada jau yra raštas. Taigi niekur neprieštarausime Rousseau ir Lévi-Straussui, kai jie rašto galią susieja su prievartos aktu. Tačiau jei radikalizuotumė[iv] šią temą, jei liautumėmės šią prievartą traktuoti kaip *išvestinę* natūraliai nekaltos šnekos atžvilgiu, tuomet visa prievartos ir rašto vienovę teigiančio sakinio, kurio jokiu būdu negalima abstrahuoti ir izoliuoti, prasmė apsivers.

2) kita vertus, prie elipsės, susijusios su metafizika arba logoso ontoteologija (*par excellence* kai ji įgauna hėgelišką pavidalą), kaip bejėge

[i] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

[ii] *propriétés.*

[1] „Jean-Jacques Rousseau – humanitarinių mokslų steigėjas" (p. 240). Tai pranešimas, išspausdintas tome *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, 1962. Čia galima atpažinti Merleau-Ponty mėgstamą temą: etnologinis darbas *realizuoja* vaizduotės variacijas ieškant esminio invarianto.

[iii] *survient* – pažodžiui: netikėtai ateina, tarsi iš viršaus nusileidžia [sur-vient] ant jau esamo dalyko.

[iv] Žr. skyrelio *Rebusas ir kilmių bendrystė* i vert. paaiškinimą, p. 129.

bei oniriška pastanga įvaldyti nesatį, redukuojant metaforą absoliučioje prasmės paruzijoje[i]. Prie elipsės, susijusios su pirmapradžiu raštu, kaip metaforos neredukuojamumu kalboje, kurį čia reikia mąstyti kaip galimybę ir dar iki jo retorinio kartojimosi. Mums teks vėl sugrįžti prie nepataisomos tikrinio vardo[ii] nesaties. Tiesa, Rousseau tikėjo, kad kalbos pradžia – perkeltinė kalba, tačiau jis ne mažiau tikėjo (mes tuo pakankamai įsitikinsime), kad ji progresuoja tikrosios prasmės link. „Perkeltinės prasmės kalba[iii] turėjo gimti pirmoji", – sako jis, bet tik tam, kad pridurtų: „o tikroji prasmė turėjo būti surasta vėliausiai" (*Esė*[1]). Kaip tik šiai „*savasties*" (*prope, proprius*, artumas[iv] sau, esatis sau, nuosavybė[v], grynumas[vi]) eschatologijai mes keliame *γράφειν* klausimą.

Tikrinių vardų karas

> Bet kaip raštu atskirti žmogų, kuris įvardijamas, nuo žmogaus, kuris vadinamas? Tai iš tiesų dviprasmybė, kurią pašalino šauktukas.
>
> *Esė apie kalbų kilmę*

Dabar leiskimės nuo *Liūdnųjų tropikų* prie *Esė apie kalbų kilmę*, nuo duotos *Rašymo pamokos* prie rašto[i] pamokos, atmestos to, kuriam buvo

[i] Žr. skyrelio *Rašytinė būtis* i vert. paaiškinimą, p. 39.
[ii] *nom propre* – apie *propre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.
[iii] *langage figuré.*
[1] Tuo laikotarpiu pirmapradiškai perkeltinę prasmę turinčios kalbos idėja buvo gana paplitusi: ji aptinkama konkrečiai Warburtono ir Condillaco darbuose, kurių įtaka Rousseau mąstymui šiuo požiūriu yra milžiniška. Vico darbuose: Gagnebinas ir Raymondas, kalbėdami apie *Esė apie kalbų kilmę*, kėlė klausimą, ar Rousseau nebuvo skaitęs veikalo *Naujasis mokslas*, kai dirbo Montaigu sekretoriumi Venecijoje. Nors Rousseau ir Vico abu tvirtina apie metaforinę pirmykščių kalbų prigimtį, vis dėlto tik Vico joms priskiria dievišką kilmę, o Condillacas ir Rousseau dėl to nesutarė. Be to, Vico yra vienas iš retų (jei ne vienintelis) mąstytojų, tikėjusių, kad raštas ir šneka atsirado vienu metu: „Filosofai visiškai klaidingai manė, kad iš pradžių gimė kalbos, o vėliau raštas; visiškai priešingai, kalba ir raštas gimė nelyginant dvyniai ir jų keliai driekėsi paraleliai." (*Scienza Nuova* 3, I). Cassireris nedvejodamas teigia, kad savosiose *Esė* Rousseau „perėmė" Vico kalbos teorijas (*Simbolinių formų filosofija* [*Philosophie der symbolischen Formen*]. I, I, 4).
[iv] *proximité.*
[v] *propriété.*
[vi] *propreté.*
[i] Originale vartojamas tas pats žodis *écriture*, kuris gali būti verčiamas ir kaip „raštas", ir kaip „rašymas". Visoje knygoje, o ypač šiame skyriuje išnaudojamas šis žodžio *écriture*, vienu metu žyminčio ir rezultatą, ir procesą, ir sistemą, ir konkrečią jos realizaciją, daugiaprasmiškumas. Todėl čia šis žodis vietomis bus verčiamas tai vienaip, taip kitaip, atsižvelgiant į jo vartojimo kontekstą.

„gėda smagintis" rašto „niekais" auklėjimui skirtame traktate[i]. Mūsų klausimą galbūt geriau apibrėžti taip: ar jie kalba apie tą patį? Ar jie daro tą patį?

Liūdnuosiuose tropikuose, kurie yra *Išpažinimai* ir kartu tam tikras priedas prie teksto – *Priedas prie Bougainville'io kelionės*[ii], „Rašymo pamoka" žymi epizodą to, ką būtų galima pavadinti etnologiniu karu, esminiu susidūrimu, atveriančiu tautų bei kultūrų bendravimą, net tada, kai šis bendravimas nepraktikuojamas kaip kolonijinė ar misionierinė priespauda. Visa „Rašymo pamoka" yra pasakojama paslėptos ar atidėtos prievartos tonu, kartais bukos, bet visuomet slegiančios ir sunkios prievartos tonu. Ir ji slegia skirtingose vietose ir skirtingais *santykio* momentais: tiek Lévi-Strausso pasakojime, tiek santykyje tarp individų ir grupių, tarp kultūrų ar vienos ir tos pačios bendruomenės viduje. Ką gali reikšti ryšys su raštu šiose skirtingose prievartos instancijose?

Įsiskverbimas į nambikvarų gentį. Etnologo meilė tiems, kuriems jis, kaip žinoma, paskyrė vieną iš savo disertacijų – *Indėnų nambikvarų šeimyninis ir socialinis gyvenimas* (1948). Taigi įsiskverbimas į „prarastą" nambikvarų „pasaulį" – į pasaulį „nedidelės grupės čiabuvių klajoklių, kurie yra vieni iš labiausiai pirmykščių tarp tų, kuriuos galima aptikti pasaulyje" „teritorijoje, dydžiu prilygstančioje Prancūzijai", kurią kerta *picada* (grubiai nutiestas kelias, kurio „trasa" beveik „neįžvelgiama tarp brūzgynų": reikėtų kartu apmąstyti kelio ir skirties kaip rašto galimybę, rašto istoriją ir istoriją kelio, pertrūkio, *via rupta*[iii], pralaužto, praskinto[iv], *fracta* kelio, grįžtamumo ir kartotės erdvės, nubrėžtos per gamtos, natūralios, laukinės, *salvage* girios atvertį, išretinimą ir prievartinį suerdvinimą). *Silva* yra laukinė, *via rupta* per prievartą rašoma, išskiriama, įrašoma kaip skirtis, kaip į *hyle*, į girią, į medį kaip medžiagą įspausta forma; sunku įsivaizduoti, kad prieiga prie kelio trasų galimybės nebūtų tuo pat metu prieiga prie rašto). Nambikvarų genties žemę kerta vietinė *picada* linija. Bet taip pat ir kita *linija* – šiuo atveju importuota linija:

[i] Aliuzija į J.-J. Rousseau. Žr. II dalies I skyriaus epigrafą.

[ii] D. Diderot kūrinys.

[iii] Prancūzų kalbos žodis „kelias" [*route*] kilęs iš vid. lotynų *rupta*, kuris yra *via rupta* elipsė. Klasikine lotynų kalba *rumpere viam* reiškia „atverti, praskinti kelią". Prancūzų veiksmažodis *rompre* [„pralaužti, pertraukti, nutraukti"], jo dalyvinė forma *rompu(e)* ir daiktavardis *rupture* [„pertrūkis, atotrūkis, pralauža"] kilę iš to paties žodžio *rumpere*.

[iv] *frayée*.

> Apleistos telefono linijos laidas, „tapęs nenaudingas vos nutiestas“ ir „besidriekiantis virš stulpų, kurių, jiems nukritus į purvą, niekas nepakeičia, taigi tampančių termitų ar indėnų aukomis, mat jie telegrafo linijai būdingą dūzgimą laiko dirbančių laukinių bičių spiečiumi.“

Nambikvarai, kurių įkyrumas ir žiaurumas – tikras ar tariamas – itin gąsdina telegrafo linijos darbuotojus, „stebėtoją sugrąžina į tai, ką jis mielai, nors klaidingai pavadintų žmonijos vaikyste“. Lévi-Straussas aprašo šios tautelės biologinį ir kultūrinį tipą. Jos technika, ekonomika, giminystės institucijos bei struktūros, kad ir kokios pirmapradės būtų, jai leidžia, savaime suprantama, užimti teisėtą vietą žmonių giminėje, žmogiška vadinamoje visuomenėje ir „kultūros būvyje“. Jie kalba ir draudžia kraujomaišą. „Tarp jų visi buvo giminės, nes nambikvarai labiau buvo linkę vesti giminaitę, priklausančią etnologų vadinamai *sukryžmintai* giminei: tėvo sesers arba motinos brolio dukrą“. Kita priežastis, neleidžianti pasiduoti regimybei ir manyti, kad čia dalyvaujame „žmonijos vaikystėje“ – tai kalbos struktūra. O ypač jos *vartojimas*. Nambikvarai vartoja daug dialektų, daug sistemų, priklausomai nuo situacijų. Ir kaip tik čia išryškėja fenomenas, kurį apibendrintai galima pavadinti „lingvistiniu“ ir kuris pirmiausia mus turėtų dominti. Kalba eina apie *faktą*, kurio negalime interpretuoti anapus jo bendrųjų galimybės sąlygų, anapus jo *a priori*; kurio faktinės ir empirinės priežastys, veikiančios šioje apibrėžtoje situacijoje, mums bus nesuvokiamos ir, beje, Lévi-Straussui dėl jų klausimų nekyla, mat jis čia daugiau nieko nesako, tik konstatuoja. Šis faktas liečia tai, ką mes iškėlėme iš *γράφειν* esmės ar energijos kaip pirmapradį tikrinio vardo nutrynimą. Esama rašto nuo tada, kai tikrinis vardas sistemoje yra perbraukiamas kryžmai[i], esama „subjekto“ nuo tada, kai įvyksta šis savasties nustelbimas[ii], kitaip sakant, nuo pat savasties pasirodymo ir nuo pirmojo kalbos rytmečio. Šis teiginys savo esme yra universalus ir jį galima sukurti *a priori*. Kaip po šio *a priori* pereinama prie empirinių faktų apibrėžimo – tai klausimas, į kurį čia negalime pateikti bendro pobūdžio atsakymo. Visų pirma todėl, kad į tokį klausimą pagal apibrėžimą nėra bendro pobūdžio atsakymo.

[i] Apie kryžminį perbraukimą žr. I dalies skyrelį *Rašytinė būtis*.

[ii] *oblitération du propre*. Apie *propre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27. *Oblitération* – taip pat daugiareikšmis žodis ir visos jo reikšmės čia svarbios: 1) „iš(si)trynimas, išdildymas, nublukimas, nusidėvėjimas“; 2) „pašto ženklų nuvertinimas antspaudavimu, jų galiojimo paneigimas“ (*oblitérateur* – „antspaudas“).

Taigi šiuo atveju susiduriame su tokiu *faktu*. Čia nekalbame apie struktūrinį nutrynimą to, ką manome esant mūsų tikriniais vardais; čia kalbame ne apie nustelbimą, paradoksaliai suformuojantį pirmapradį perskaitomumą to, ką jis perbraukia, bet apie draudimą, kuris kai kuriose visuomenėse kaip antspaudas[i] slegia tikrinio vardo vartojimą: „Vartoti tikrinį vardą jiems uždrausta", rašo Lévi-Straussas.

Kol dar nepasižiūrėjome į tai iš arčiau, atkreipkime dėmesį, kad šis draudimas archirašto, kitaip sakant, skirties žaismo viduje yra neišvengiamai išvestinis tikrinį vardą konstituojančio kryžminio perbraukimo atžvilgiu. Kadangi tikriniai vardai jau nebėra tikriniai vardai, kadangi jų gaminimas yra jų nustelbimas, kadangi jų perbraukimas kryžmai ir raidės kaip antspaudo uždėjimas yra pirmapradžiai, jie neištinka gryno užrašo[ii]; kadangi tikrinis vardas – kaip vienatinis (pa)vadinimas, skirtas vienatinės būtybės esačiai – visada buvo tik skaidraus ir pro nustelbiantį antspaudą prasišviečiančio perskaitomumo kilmės mitas; kadangi tikrinio vardo galimybę visada lėmė tai, kaip jis funkcionuoja klasifikacinėje, taigi skirčių sistemoje, skirties pėdsakus užlaikančiame rašte, – tik todėl buvo įmanomas draudimas, tik todėl jis galėjo veikti[iii] ir potencialiai būti pažeistas, kaip netrukus pamatysime. Pažeistas arba, kitaip sakant, sugrąžintas nustelbimui ir pradiniam savasties nebuvimui[iv].

Beje, visa tai tiksliai atitinka Lévi-Strausso intenciją. Skyriuje „Universalizacija ir detalizacija" (*Laukinis mąstymas*, VI skyrius) bus įrodyta, kad „niekada [iš tikrųjų] neįvardijame: arba klasifikuojame kitą... arba klasifikuojame patys save"[1]. Įrodyti galima keliais draudimo pavyzdžiais, susijusiais su tikrinių vardų vartojimu. Be abejo, čia reikėtų rūpestingai skirti esminę tikrinių vardų išnykimo būtinybę ir apibrėžtą draudimą,

[i] *en surimpression* – šis pasakymas žymi vieną ant kitos uždėtas ir persišviečiančias plokštumas, vieną ant kito atsispaudžiančius paviršius (*surimprimer* – „spausdinti ant ko nors").

[ii] *elles ne surviennent pas à une inscription propre* – apie *propre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

[iii] *jouer* – pažodžiui „žaisti".

[iv] *non-propriété d'origine* – galima būtų versti ir „kilmės nesavasčiai".

[1] „Taigi susidūrėme su dviem kraštutiniais tikrinių vardų tipais, tarp kurių yra nemažai tarpinių pakopų. Vienu atveju vardas vartojamas kaip identifikavimo žymė, kuri, remiantis tam tikra taisykle, patvirtina įvardijamo individo priklausymą iš anksto nulemtai klasei (grupėmis susiskirsčiusios visuomenės sistemoje – socialinei grupei, visuomeninės padėties sistemoje – įgimtai visuomeninei padėčiai); kitu atveju vardą laisvai sukuria individas, kuris įvardija ir kuris šitaip – pasinaudodamas įvardijamuoju – išreiškia pereiginę savo paties subjektyvumo būklę. Bet ar vienu ir kitu atvejais tikrai įvardijama? Atrodo, pasirinkimas tiktai toks: arba identifikuoti kitą priskiriant jį tam tikrai klasei, arba, prisidengus tuo, kad kitam duodamas vardas, per jį identifikuoti patį save. Taigi niekada neįvardijame iš tikrųjų: arba klasifikuojame

kuris gali progai pasitaikius ir vėliau prisidėti prie išnykimo ar būti su juo susijęs. Nedraudimas, kaip ir draudimas, suponuoja pamatinį nustelbimą. Tikrinio vardo nedraudimas[i], *įsisąmoninimas* ar parodymas[ii] viso labo atstato ar atveria esminę ir nepataisomą nesavastį[iii]. Kai *sąmonėje* vardas *išsakomas* kaip tikrinis, jis jau klasifikuojamas ir nustelbiamas juo vadinant[iv]. Jis jau tėra *vadinamasis*[v] tikrinis vardas.

Jei atsisakome raštą suvokti siaura linijinio ir fonetinio užrašymo prasme, turime galėti pasakyti, kad bet kokia visuomenė, sugebanti gaminti, t. y. nustelbti savo tikrinius vardus ir žaisti klasifikuojančia skirtimi, praktikuoja raštą apskritai. Tad posakio „beraštė visuomenė" neatitinka jokia tikrovė ir jokia sąvoka. Šis posakis kyla iš etnocentrinio onirizmo, piktnaudžiaujančio populiaria, t. y. etnocentrine rašto sam-

kitą, jeigu tam kitam duodamą vardą susiejame su jo bruožais, arba klasifikuojame patys save, jeigu, tariamai nekreipdami dėmesio į taisyklę, įvardijame jį ‚laisvai' – tai yra susiejame su savo bruožais. O dažniausiai darome ir viena, ir kita" (p. 240 [p. 206–207]). Taip pat žr. „Individas kaip rūšis" ir „Atrastas laikas" (7 ir 8 skyrius): „Taigi kiekvienoje sistemoje tikriniai vardai yra *quanta de signification*, po kurių lieka tik rodymo aktas. Štai čia mes užčiuopiame šaknį tų klaidų, kurias lygiagrečiai padarė Charles'as Peirce'as ir Bertrand'as Russellas – pirmasis apibrėždamas tikrinį vardą kaip tam tikrą ‚nuorodą', antrasis manydamas parodomajame įvardyje radęs loginį tikrinio vardo modelį. Juk taip daroma prielaida, kad įvardijimo aktas priklauso kontinumui, kuriame nejučia pereinama nuo reikšmės prie rodymo. O man, regis, pavyko parodyti, jog šis perėjimas, priešingai, netolydus, nors kiekvienoje kultūroje [perėjimo] slenksčiai nustatomi skirtingai. Gamtos moksluose slenkstis nustatomas rūšies, porūšio arba varieteto lygmeniu. Taigi kiekvienu atveju tikriniais vardais jie laiko terminus, turinčius skirtingą apibendrinimo laipsnį" (p. 285–286 [p. 244]).
Radikalizuojant šią intenciją, galbūt reikėtų savęs paklausti, ar yra teisėta vis dar remtis grynojo „rodymo" ikivardine ypatybe, ar grynasis nurodymas – kaip nulinis kalbos lygmuo, kaip „juslinis tikrumas" – nėra mitas, kurį visada jau yra nustelbęs skirties žaismas. Galbūt apie „gryną" [*propre*] nurodymą reikėtų pasakyti tai, ką Lévi-Straussas kitur vėl sako apie tikrinius vardus [*noms propres*]: „Slinkdama žemyn sistema taip pat neturi jokių išorinių ribų, nes sugeba natūraliųjų rūšių kiekybinę įvairovę traktuoti kaip simbolinę tam tikros sąrangos medžiagą, ir jos ėjimo konkretybės, atskirybės ir individualybės link negali sustabdyti net asmeniniai įvardijimai, nes klasifikuojant gali būti panaudoti ir tikriniai vardai" (p. 288 [p. 246]) (taip pat žr. p. 242 [p. 201]).

[i] *non-prohibition* – žodis, kilęs iš lotynų k. žodžio *prohibere* – „laikyti per atstumą".

[ii] *exhibition.*

[iii] *impropriété.*

[iv] *quand le nom se dit propre [...] il s'oblitère en s'appellant* – dviprasmis sakinys, kurį galima versti ir pasyvo, ir aktyvo forma, nes prancūzų kalboje labiau nei lietuvių sangrąžinis veiksmažodis žymi ir autorefleksyvumą, su savimi pačiu atliekamą veiksmą, ir savaime, pasyviu modusu vykstantį veiksmą. Čia sakoma „mintys mąstosi" (*les pensées se pensent*), t. y. „yra mąstomos", „batai maunasi" (*la chaussure se met*), t. y. „yra maunami", „sriuba valgosi" (*la soupe se mange*), t. y. „yra valgoma" ir t. t. Taigi šį sakinį galima versti ir kaip sąmonės su savimi pačia atliekamą veiksmą: „kai sąmonėje vardas sakosi esąs savas (grynas, tikras), jis nusitrina save vadindamas". *Appeler* („...*en s'appelant*") – tai vardo vartojimas kviečiant, šaukiant, vadinant, t. y. tiesioginio santykio situacijoje, kur: tarsi priešinga tiesioginės esaties nereikalaujančiai, distancijuotai klasifikavimo situacijai.

[v] *soi-disant* – pažodžiui „save (iš)sakantis".

prata. Be kita ko pastebėsime, kad rašto niekinimas itin gerai dera su šiuo etnocentrizmu. Čia esama tik vieno akivaizdaus paradokso – vieno iš tų prieštaravimų, per kurį išsakomas ir išpildomas tobulai rišlus geismas. Vienu ir tuo pačiu judesiu niekinamas (raidinis) raštas – vergiškas šnekos, svajojančios apie savo pilnatvę bei esatį sau, instrumentas, o neraidiniams ženklams nepripažįstamas rašto rangas. Šį judesį mes pastebėjome Rousseau ir Saussure'o mąstyme.

Tad nambikvarų gentis – skyriaus „Rašymo pamoka" *tema*[i] – kaip tik esanti viena iš tų beraščių tautų. Jie neturi to, ką *mes* vadiname raštu įprasta to žodžio prasme. Taip bent jau mums sako Lévi-Straussas: „Manoma, kad nambikvarai nemoka rašyti". Čia pat šis nesugebėjimas etinėje-politinėje plotmėje bus apmąstomas kaip nekaltybė ir neprievartiškumas, kuriuos pertraukia Vakarų įsibrovimas ir *Rašymo pamoka*. Mes dar dalyvausime šioje scenoje. Dar truputį luktelėkime.

Kaip atmesti nambikvarų genties galimybę prieiti prie rašto apskritai, jei ne raštą apibrėžiant pagal modelį? Vėliau supriešindami tarpusavyje keletą Lévi-Strausso tekstų, mes iškelsime klausimą, kiek yra teisėta nepripažinti kaip rašto šių „punktyrų" bei „zigzagų" ant moliūginių indų, apie kuriuos taip trumpai užsimenama *Liūdnuosiuose tropikuose*. O svarbiausia, kaip galima teigti, kad rašto apskritai nevartoja bendruomenė, kuri sugeba nustelbti savastį, kitaip sakant, prievartinė bendruomenė? Juk raštas – savasties, suklasifikuotos skirties žaisme, nustelbimas – yra pati pirmapradė prievarta: gryna „šauktuko" neįmanomybė, neįmanomas pašaukimo grynumas. Negalima ištrinti šios dviprasmybės, apie kurią kalbėdamas Rousseau norėjo, kad ji būtų „pašalinta pasitelkus šauktuką"[ii]. Juk šauktuko egzistavimas kokiame nors skyrybos kode iš esmės nepakeistų problemos. Mirtis visiškai gryno vadinimo[iii], kai kalboje pripažįstamas kitas kaip grynas kitas, šaukiantis jo kaip to, kuris yra, – tai grynos, vienatiniam skirtos idiomos mirtis. Esama archirašto prievartos, skirties, klasifikavimo ir (pa)vadinimų sistemos prievartos, ankstesnės už galimybę prievartos įprasta ir išvestine prasme – tos, apie kurią kalbės „Rašymo pamoka" ir kuriai pirmoji prievarta yra tarsi jos galimybės erdvė. Kol dar nenubrėžėme šios viena kitą implikuojančios prievartos

[i] *le sujet* – šis žodis išskirtas kursyvu, veikiausiai norint atkreipti dėmesį į jo dviprasmiškumą, mat prancūzų kalboje jis reiškia tiek temą, tiek subjektą. Nambikvarų gentis šiuo atveju yra tiek tema, tiek subjektas.

[ii] Žr. šio skyrelio epigrafą.

[iii] *appellation propre*.

struktūros, perskaitykime sceną apie tikrinius vardus. Kartu su kita scena, kurią perskaitysime netrukus, ji yra neišvengiamas pasiruošimas „Rašymo pamokai". Ji nuo jos atskirta vienu skyriumi ir kita scena – *Šeimoje*. Ir ji aprašyta XXVI skyriuje, pavadintame „Linijoje".

> Kad ir kokie nekomplikuoti būtų nambikvarai – abejingi etnologo buvimui, jo užrašų knygutei ir jo fotoaparatui – darbas buvo sudėtingas dėl kalbinių priežasčių. Visų pirma, vartoti tikrinius vardus jiems draudžiama; norint identifikuoti asmenis, reikėjo elgtis taip pat, kaip elgėsi telegrafo linijos darbininkai, t. y. susitarti su čiabuviais dėl pasiskolintų vardų, kuriais juos būtų galima vadinti. Ar tai būtų portugališki vardai, kaip Julio, José-Maria, Luiza, ar pravardės – Lebre („kiškis"), Assucar („cukrus"). Aš netgi pažinojau vieną, kurį Rondonas arba vienas iš jo draugų pakrikštijo Cavaignacu dėl jo barzdelės, tokios retos tarp indėnų, mat jie dažniausiai yra bebarzdžiai. Kai vieną dieną žaidžiau su grupe vaikų, viena iš mergaičių sudavė kitai ir šioji, atėjusi pas mane ieškoti apsaugos, ėmė kaip didžiausią paslaptį man kažką murmėti į ausį, ko aš nesupratau ir dėl to buvau priverstas paprašyti pakartoti tai man daugybę kartų, kol galiausiai mergaitės priešininkė suprato gudrybę ir akivaizdžiai įšėlusi atėjo savo ruožtu išduoti tai, kas pasirodė esanti iškilminga paslaptis. Po šiokių tokių dvejonių ir keleto klausimų, šio incidento interpretacija man tapo neabejotina. Pirmoji mergaitė keršydama atėjo man išduoti savo priešės vardą, o kai šioji tai suprato, atsikeršydama pasakė pirmosios vardą. Nuo šios akimirkos buvo visai lengva, nors ir ne visai sąžininga sukurstyti vaikus vienus prieš kitus ir šitaip sužinoti visus jų vardus. Įvykus tokiam nedideliam bendrininkavimui, jie man nesunkiai išdavė suaugusiųjų vardus. Kai suaugusieji suprato mūsų slaptus pasišnibždėjimus, jie išbarė vaikus, o mano informacijos šaltinis išseko.[1]

[1] Kadangi mums skaitant šiuos tekstus, čia persišviečia Rousseau, kodėl gi po šia scena nepakišus kitos, ištrauktos iš skyriaus *Pasivaikščiojimas* (IX)? Kruopščiai įsiskaitę į visas detales, į paskirų jų dėmenų priešpriešą kreipsime mažiau dėmesio nei į griežtą tokios priešpriešos simetriją. Viskas vyksta taip, tarsi Rousseau išplėtoja raminantį dalykų pozityvą, o Lévi-Straussas pateikia tų pačių dalykų negatyvą. Štai: „Tačiau netrukus man atsibodo tuštinti piniginę vien tam, kad žlugdyčiau žmones, ir, palikęs puikią kompaniją, išėjau pasivaikščioti po mugę vienas. Daiktų įvairovė mane ilgai džiugino. Tarp žmonių pastebėjau penkis ar šešis Savojos gyventojus, apstojusius mergaitę, dar turėjusią tuziną menkų obuolių, kuriais ji mielai būtų atsikračiusi. Savojos gyventojai savo ruožtu irgi būtų mielai jai padėję tais obuoliais atsikratyti, tačiau jie visi turėjo tik du ar tris skatikus, o už tokius pinigus obuolių nenusipirksi. Šis obuolių inventorius jiems buvo Hesperidžių sodas, o mergaitė – juos saugantis drakonas. Kurį laiką linksminausi stebėdamas šią komediją. Pagaliau padariau jai galą, sumokėdamas mergaitei už obuolius ir liepdamas išdalyti berniukams. Štai taip patyriau vieną maloniausių reginių, glostančių žmogišką širdį, matant aplink džiaugsmą, sklandantį drauge su amžiaus nekaltybe. Mat visa tai mačiusieji džiaugėsi lygiai taip pat, o aš, taip pigiai pasidalijęs šiuo džiaugsmu, patyriau jo dar daugiau, nes jaučiau, kad tai mano padaryta."

Mes čia negalime gilintis į šio draudimo empirinės dedukcijos sunkumus, tačiau *a priori* aišku, kad „tikriniai vardai", kurių draudimą vartoti ir jų išaiškėjimą čia aprašo Lévi-Straussas, nėra tikriniai vardai. Posakis „tikrinis vardas" yra netinkamas[i] dėl priežasčių, apie kurias primins *Laukinis mąstymas*. Draudimas galioja būtent to, kas *funkcionuoja* kaip tikrinis vardas, ištarimui. Ir šis funkcionavimas yra pati *sąmonė*. Tikrinis vardas įprasta to žodžio prasme, sąmonės prasme (sakytumėme „iš tiesų", jei neturėtumėme čia vengti šio žodžio[1]) yra tik priklausomybės nurodymas ir kalbinė-socialinė klasifikacija. Draudimo pašalinimas, didysis paneigimo žaismas ir didysis „savasties" parodymas (pažymėsime, kad čia kalbama apie kovinį veiksmą ir būtų galima daug pasakyti apie tai, kad būtent mergaitės leidžiasi į šį žaidimą ir į šiuos priešiškumus) – tai ne tikrinių vardų atskleidimas, bet uždangos, slepiančios klasifikavimą ir priklausomybę, įrašymą į kalbinių-socialinių skirčių sistemą, nuplėšimas.

Tai, ką slėpė nambikvarai, ir tai, ką pažeisdamos susitarimą išdavė mergaitės – daugiau nebėra absoliučios idiomos, tai jau tam tikri prasminį krūvį turintys bendriniai vardai, „abstraktai", jei tiesa, kad, kaip galima perskaityti *Laukiniame mąstyme* (p. 242 [p. 208]), „(pa)vadinimų sistemos taip pat turi savo ‚abstraktus'".

Tad tikrinio vardo sąvoka – tokia, kokią ją neproblemiškai *Liūdnuosiuose tropikuose* vartoja Lévi-Straussas – anaiptol nėra nei paprasta, nei paranki. Tas pat atitinkamai galioja ir prievartos, gudrybės, klastos ar engimo sąvokoms, kurios šiek tiek toliau bus vartojamos skyriuje „Rašymo pamoka". Čia jau konstatavome, kad prievarta ištinka ne vienu sykiu, *užklumpant* pirmapradės nekaltybės nuogybę tą akimirką, kai išniekinama *vadinamųjų* tikrinių vardų paslaptis. Prievartos struktūra, ne ką mažiau nei jos galimybė – raštas – yra kompleksiška.

Iš tiesų buvo pirmoji prievarta, kurią reikėtų įvardyti. Įvardyti, suteikti vardus, kuriuos ištarti eventualiai bus uždrausta – tokia yra pirmapradė kalbos prievarta, kurios esmę sudaro įrašymas į skirtį, klasifikavimas,

[i] *„nom propre" est impropre* – galima būtų versti „Posakis ‚tikrinis vardas' yra negrynas, netikras".

[1] Vengti šio žodžio ir šios sąvokos [„tiesa"], kuri, kaip užsiminėme pradžioje, turi prasmę tik logocentrinėje bei esaties metafizikos aptvaroje. Net kai neimplikuoja intuityvaus ar sprendimu pasiekiamo *atitikimo* galimybės, ji vis dėlto ir toliau *aletheia* [gr. „tiesos"] pavidalu suteikia privilegiją užpildytos ir esatimi pasotintos žiūros instancijai. Būtent dėl šios priežasties apie raštą negali būti mąstoma kokio nors mokslo sistemos viduje ar net epistemologiniame rate. Raštas negali ten likti nei iš ambicijos, nei iš kuklumo.

absoliutaus šauksmininko suspendavimas. Mąstyti vienatinį *sistemoje*[i], jį įrašyti joje – toks yra archirašto judesys: archiprievarta, savasties, absoliutaus artumo, esaties sau prarastis, iš tiesų to, kas niekada neegzistavo – esaties sau, kuri niekada nebuvo duota, bet išsvajota ir visada jau susidvejinusi, pakartota, nepajėgi pasirodyti kitaip nei per savo nuosavą išnykimą, prarastis. Šios archiprievartos pagrindu – uždraustos ir taip patvirtintos per antrąją prievartą – atstatančią, apsaugančią, įsteigiančią „moralę", įsakančią[ii] nuslėpti raštą, nutrinti ar nustelbti vadinamąjį tikrinį vardą, kuris jau padalijo savastį, – *eventualiai* gali atsirasti ar neatsirasti (tai empirinė galimybė) trečioji prievarta kartu su tuo, kas paprastai vadinama blogiu, karu, paslapties neišlaikymu, išniekinimu, kai įsibrovus atskleidžiamas vadinamasis tikrinis vardas, kitaip sakant, pirmapradė prievarta, kuri nujunkė savastį nuo jos nuosavybės ir grynumo. Trečioji prievarta, galėtume pasakyti – tai refleksijos prievarta, apnuoginanti prigimtinę netapatybę, klasifikavimą kaip savasties denatūralizavimą, o tapatybę kaip abstraktų sąvokos momentą. Kaip tik šioje tretinėje – empirinės sąmonės – plotmėje turėtų, be abejo, rasti sau vietą bendra prievartos sąvoka (moralinio dėsnio ir jo pažeidimo sistema), kurios galimybė vis dar lieka neapmąstyta. Kaip tik šioje plotmėje yra užrašyta tikrinių vardų scena, o vėliau – rašymo pamoka.

Trečiosios prievartos struktūra juolab yra kompleksiška, nes tuo pat metu nurodo į du žemesnius archiprievartos ir įstatymo sluoksnius. Ji iš tiesų atskleidžia pirminį įvardijimą, kuris jau iš karto buvo savasties atėmimas[iii], bet taip pat apnuogina tai, kas nuo to laiko atliko savasties, vadinamosios savasties funkciją – ji apnuogina atidėtos savasties substitutą, kurį *socialinė* ir *moralinė sąmonė suvokia* kaip savastį, kaip tapatybę sau užtikrinantį antspaudą, kaip paslaptį.

Empirinė prievarta, karas įprasta to žodžio prasme (mergaičių gudrybė ir klasta, *tariama*[iv] mergaičių gudrybė ir klasta, nes etnologas jas paskelbs nekaltomis, išduodamas save kaip tikrą ir vienintelį kaltininką; gudrybė ir klasta indėnų vado, vaidinančio rašymo komediją, *tariama* gudrybė ir klasta indėnų vado, nes visas savo gudravimo priemones jis skolinasi iš svetimšalio vakariečio), kuriuos Lévi-Straussas visuomet

[i] dans *le système* – kursyvu išskirtas vietą žymintis prielinksnis *dans*.

[ii] *prescrivant*.

[iii] *expropriation*.

[iv] *apparente* – šis žodis gali būti verčiamas ir „regima, akivaizdi", tad suteikia galimybę šioje situacijoje jį vartoti dviprasmiškai: tai, kas atrodo tariama, netikra etnologui (įsitikinusiam mergaičių nekaltumu), Derrida atrodo akivaizdu (mergaičių klasta ir gudrybė).

mąsto kaip *atsitiktinumą*. Jie esą ištinką nekaltybės žemę, tokį „kultūros būvį", kurio *natūralus* gerumas esą dar nedegradavęs[1].

Ši hipotezė, kurią patikrins „Rašymo pamoka", palaikoma dviejų iš pažiūros anekdotiškų nuorodų, priklausančių būsimo spektaklio dekorui. Jos pirma laiko užsimena apie didįjį *Pamokos* inscenizavimą ir leidžia šiame kelionių pasakojime sužibėti kompozicijos menui. Pagal XVIII amžiaus tradiciją anekdotas, išpažinčių puslapis, dienoraščio fragmentas sumaniai įterpiami ir panaudojami kaip filosofinis įrodymas, svarstant apie gamtos ir kultūros, idealios ir realios visuomenės, t. y. dažniausiai *kitos* visuomenės ir mūsų *visuomenės* santykius.

Kokia gi yra pirmoji nuoroda? Tikrinių vardų karas įvyksta atvykus svetimšaliui ir tuo nereikėtų stebėtis. Jis prasideda dalyvaujant etnografui ir netgi dėl jo dalyvavimo[i], nes jis ateina trikdyti tvarkos ir natūralios taikos, bendrystės, taikiai siejančios gerą visuomenę su savimi pačia jos žaidimo metu. Ne tik telegrafo linijos darbininkai čiabuviams primetė keistas pravardes („kiškis", „cukrus", Cavaignacas), priversdami juos priimti jas iš vidaus, bet būtent etnografinis įsiskverbimas ir sulaužo tikrinių vardų paslaptį bei nekaltą bendrystę, reguliuojančią mergaičių žaidimą. Būtent etnologas išniekina mergaitiškos nekaltybės erdvę, kuriai neabejotinai tam tikrų žaidimo konotacijų suteikia ir mergaičių žaidimo scena. Paprastas svetimšalio buvimas, vien atvertos jo akys negali neišprovokuoti išniekinimo: *a parte*[ii], į ausį pašnibždėta paslaptis, vienas po kito sekantys „manevro" poslinkiai, pagreičio augimas, skuba, tam tikras iš judesių matomas vis didėjantis džiūgavimas, kol galiausiai po įvykdytos klaidos, kai „[informacijos] šaltinis išsenka", prasideda atoslūgis, – visa tai skatina mąstyti veikiau apie šokį, apie šventę nei apie karą.

Taigi paprastas žiūrėtojo[iii] buvimas yra išniekinimas. Iš pradžių grynas išniekinimas: tylus, nejudrus svetimšalis dalyvauja mergaičių žaidime. Tai, kad viena iš jų „sudavė" „draugei" dar nėra tikra prievarta. Joks integralumas nebuvo pažeistas. Prievarta atsiranda tik tą akimirką, kai galima įsilaužti į tikrinių vardų intymumo sferą. O tai galima padaryti

[1] Situacija, kurią sunku aprašyti rusoistinėmis sąvokomis, nes tariama rašto nesatis vis dar viską komplikuoja: *Esė apie kalbų kilmę* galbūt Lévi-Strausso aprašomos bendruomenės ir rašto būvį pavadintų „laukiniu": „Šie trys rašymo būdai gana tiksliai atitinka tris skirtingus į tautas susibūrusių žmonių būvius. Piešti daiktus tinka laukinėms tautoms, žymėti žodžius bei sakinius ženklais – barbarams, o naudoti raidyną – civilizuotoms tautoms."

[i] *en présence et même de la présence.*

[ii] *a parte* (ital.) – teatre naudojamas aktorių kalbėjimas „į šalį", t. y. žiūrovų salei.

[iii] *voyeur* – tai ne šiaip žiūrėtojas, bet dažniausiai erotinių scenų žiūrėtojas – vujeristas.

tik tą akimirką, kai svetimšalio žvilgsnis perdirba, perorientuoja erdvę. Kito akis vadina, išskiemenuoja tikrinius vardus, numeta juos gaubusius draudimo drabužius.

Iš pradžių etnografas pasitenkina žiūrėjimu. Įsmeigtas žvilgsnis ir nebylus buvimas. Viskas tampa sudėtingiau, labiau vingiuota, labiau labirintiška paskui – kai jis pasiduoda žaidimo nutraukimo žaidimui, kai įtempia ausį ir pradeda bendrininkauti su auka, kuri tuo pat metu yra sukčiautoja. Kadangi tai, kas pagaliau verta dėmesio, yra suaugusiųjų vardai (galima būtų sakyti eponimai, nes juk paslaptis išniekinama tik patekus į tą vietą, kur priskiriami vardai), tai galutinis išdavimas nebegali apsieiti be aktyvaus svetimšalio įsikišimo. Kuris, beje, to reikalauja ir dėl to save kaltina. Jis pamatė, paskui išgirdo, tačiau likdamas pasyvus tam, ką jau sugebėjo išprovokuoti, vis dar laukė pagrindinių vardų[i]. Išniekinimas dar nebuvo iki galo atliktas, nuogas savasties pagrindas dar nebuvo paliestas. Kadangi apkaltinti nekaltų mergaičių negalima ar veikiau neturima teisės, išniekinimas nuo šiol bus atliekamas aktyviai, išdavikiškai, klastingai įsibrovus svetimšaliui, kuris, pamatęs ir išgirdęs, dabar „sukurstys“ mergaites, atriš liežuvius[ii] ir privers išduoti jam tokius vertingus vardus – suaugusiųjų vardus (disertacijoje tvirtinama, kad vieninteliai „suaugusieji turi savo nuosavą vardą“, p. 39). Žinoma, jis tai darys nešvaria sąžine ir gailėdamasis, o juk gailestis, pasak Rousseau, mus suvienija su pačiu svetimiausiu iš svetimšalių. O dabar dar sykį perskaitykime *mea culpa* – etnografo išpažintį, kuria jis prisiima visą atsakomybę dėl jį patenkinusio išniekinimo. Iš*davusios* viena kitą, mergaičiukės iš*davė* suaugusiuosius:

> Pirmoji mergaitė keršydama atėjo man išduoti savo priešės vardą, o kai šioji tai suprato, atsikeršydama pasakė pirmosios vardą. Nuo šios akimirkos buvo visai lengva, nors ir ne visai sąžininga sukurstyti vaikus vienus prieš kitus ir šitaip sužinoti visus jų vardus. Įvykus tokiam nedideliam bendrininkavimui, jie man nesunkiai išdavė suaugusiųjų vardus.

Tikrasis kaltininkas nebus nubaustas, o tai ant jo kaltės uždeda nepataisomumo antspaudą: „Kai suaugusieji suprato mūsų slaptus pasišnibždėjimus, jie išbarė vaikus, o mano informacijos šaltinis išseko“.

[i] *les maîtres-noms.*

[ii] *langues* – prancūzų kalboje šis žodis reiškia tiek kalbą, tiek liežuvį. Abi šios reikšmės čia svarbios.

Jau galima įtarti (ir visi Lévi-Strausso tekstai tai patvirtins) kad etnocentrizmo kritikos – *Liūdnųjų tropikų* autoriui tokios brangios temos – funkcija dažniausiai tėra sukurti kitą, kaip pirmapradžio ir natūralaus gerumo modelį, kaltinti ir žeminti save, kontretnocentriniame veidrodyje rodyti savo buvimą kaip nepriimtiną. Šio nusižeminimo, kurį rodantis žino esąs „nepriimtinas", šio sąžinės graužimo, kuris pagimdo etnografiją[1], – viso to šiuolaikinis etnologas išmoko iš Rousseau. Ar bent jau taip sako Ženevoje skaitytame pranešime:

> Iš tiesų aš nesu „aš", bet pats silpniausias, pats kukliausias iš „kitų asmenų". Toks yra *Išpažinimų* atradimas. Ar etnologas rašo ką nors kita nei išpažinimus? Pirmiausia – savo vardu, kaip jau parodžiau, nes tai yra jo pašaukimo bei jo kūrybos variklis, o pačia šia kūryba [jis rašo išpažinimus] – ir visuomenės vardu, kuri per etnologo – slapto visuomenės pasiuntinio – tarnybą pasirinko kitas visuomenes, kitas civilizacijas, ir būtent pačias silpniausias ir pačias kukliausias; tačiau tam, kad būtų patvirtinta, kiek ji pati yra „nepriimtina"... (p. 245).

Tam, kuris savo aplinkoje atlieka šią operaciją, tokia pozicija ne tik padeda pasiekti meistriškumo, bet ir liudija elgseną, paveldėtą iš XVIII amžiaus, bent jau iš tam tikro XVIII amžiaus, nes jau ir tada vienur ar kitur žmonės nepatikliai žiūrėdavo į tokią praktiką. Neeuropietiškos tautos yra tyrinėjamos ne tik todėl, kad jose neva slypinti gera prigimtis, iš naujo atrasta gimtoji žemė, „nulinis laipsnis", galintis būti mūsų visuomenės bei mūsų kultūros struktūros, tapsmo ir ypač degradavimo atskaitos tašku. Kaip visada ši archeologija taip pat yra teleologija ir eschatologija: pilnutinės ir netarpiškos istoriją uždarančios esaties sapnas, paruzijos skaidrumas ir nedalumas, prieštaravimo bei skirties panaikinimas. Etnologo misija – ta, kurią jam priskyrė Rousseau – tai dirbti šiam tikslui. Kartais net prieš filosofiją, kuri esą „vienintelė" siekia „užaštrinti" „aš ir kito" „antagonizmus"[2]. Tegu mūsų niekas nekaltina žodžių ir dalykų iškraipymu. Geriau paskaitykime. Tai vis Ženevos pranešimas, bet galima būtų rasti šimtus kitų panašių tekstų:

[1] „...Vakarai pagimdė etnografus todėl, kad juos turėjo kamuoti itin galingas sąžinės graužimas" („Stikliukas romo", *Liūdnieji tropikai*, 38 skyrius).

[2] Tą patį galima perskaityti antrajame *Samprotavime*: „Būtent protas gimdo savimeilę, o refleksija ją sustiprina, būtent ji žmogų uždaro savyje, būtent ji jį atskiria nuo visko, kas jį žeidžia ar skaudina. Būtent filosofija jį izoliuoja ir kaip tik ji leidžia pamačius kenčiantį žmogų paslapčia sakyti: ‚Gali žūti – aš esu saugus'".

Etnologiją suformavusios ir pradėjusios rusoistinės revoliucijos esmė – privalomų identifikavimų atmetimas, nesvarbu, ar tai būtų vienos kultūros identifikavimas su kita kultūra, ar kokios nors kultūros nario, individo identifikavimas su socialiniu personažu ar funkcija, kurią pati ši kultūra siekia jam primesti. Abiem atvejais kultūra ar individas reikalauja laisvo identifikavimo teisės, kuri gali būti realizuota tik *anapus* žmogaus – identifikuojant su visu tuo, kas gyvena, tad ir kenčia - taip pat *šiapus* funkcijos ar personažo – identifikuojant ne su jau sumodeliuota, bet su duota būtybe. Šitaip „aš" ir kitas, išsivadavę iš antagonizmo, kurį vienintelė filosofija siekė užaštrinti, atgauna savo vienovę. Pirmapradė, pagaliau atnaujinta sąjunga leidžia jiems kartu įsteigti *mes* prieš *jis*, kitaip sakant, prieš žmogui priešišką visuomenę, kurią žmogus ruošiasi atmesti, juolab kad Rousseau savo pavyzdžiu moko, kaip išvengti nepakenčiamų civilizuoto gyvenimo prieštaravimų. Nes jei iš tiesų gamta išstūmė žmogų, o visuomenė atkakliai jį engia, tai žmogus bent jau gali savo naudai apversti dilemos polius *ir vėl surasti prigimtinę visuomenę, idant joje galėtų apmąstyti visuomenės prigimtį.* Tai ir yra, kaip man atrodo, nesugriaunamas *Socialinės sutarties, Laiškų apie Botaniką* ir *Svajonių*[i] idėjinis turinys[1].

Skyriuje „Stikliukas romo" griežta Diderot kritika ir Rousseau liaupsinimas („didžiausias etnografas tarp filosofų... mūsų mokytojas... mūsų brolis, kuriam mes parodėme tiek nedėkingumo, bet kuriam galėtų būti dedikuotas kiekvienas šios knygos puslapis, jei pagarba būtų bent kiek verta jo didžiosios atminties") baigiama taip: „Vienintelis klausimas – sužinoti, ar šios blogybės yra būdingos [visuomenės – J. D. past.] būviui. Už visų piktnaudžiavimų bei nusikaltimų reikia ieškoti nepajudinamo žmonių visuomenės pagrindo"[2].

Nepaprastai įvairialypis Lévi-Strausso mąstymas būtų nuskurdintas, jei čia atkakliai neprimintumėme to, ko neišsemia šis siekis ir ši motyvacija. Ir vis dėlto jie ne tik suteikia tam tikrų konotacijų moksliniam darbui, bet ir giliai paženklina patį jo turinį. Mes minėjome antrąją nuorodą. Nambikvarai, kurių aplinkoje išryškės „Rašymo pamokos" scena, į kurių terpę blogis prasiskverbs tada, kai įsiverš iš išorės (kaip prisimename, jau *Faidras* sakė *ἔξωθεν*) ateinantis raštas, nambikvarai, kurie nemoka rašyti,

[i] Rousseau knygos: *Contrat social, Lettres sur la Botanique Rêveries.*

[1] P. 245. Kursyvas autoriaus.

[2] *Liūdnieji tropikai*, XVIII skyrius. O dėl Diderot, leisime sau pastebėti, kad jo išsakyta griežta nuomonė apie raštą ir knygą niekuo nenusileido Rousseau nuomonei. *Enciklopedijoje* jo parašytas skyrius *Knyga* – tai nepaprastai arši kaltinamoji kalba.

kaip mums sakoma, yra *geri*. Tie, kurie, kaip jėzuitai, protestantų misionieriai, amerikiečių etnologai, telegrafo linijos darbininkai, manė, kad nambikvarų genčiai būdinga prievarta ir neapykanta, ne tik klydo – jie veikiausiai priskyrė jiems savo pačių piktumą. Ir netgi išprovokavo blogį, kurį manė pajutę ar norėjo pajusti. Perskaitykime dar kartą XVII skyrių, taip pat meistriškai pavadintą „Šeimoje". Šis skyrius kaip tik eina prieš skyrių „Rašymo pamoka" ir yra tam tikra prasme būtinas norint jį suprasti. Iš pradžių patvirtinkime tai, kas savaime suprantama: jei pasirašome po Lévi-Strausso deklaracijomis apie nambikvarų nekaltumą bei gerumą, apie jų „nepaprastai mielą būdą", „pačią tikriausią žmogiško švelnumo išraišką" ir t. t., ir tai darome tik manydami, jog šių deklaracijų teisėtumas yra visiškai empirinis, išvestinis ir reliatyvus, t. y. jos yra šio skyriaus *subjekto*[i] – tiek nambikvarų, tiek autoriaus – empirinių jausmų aprašymas, – taigi jei po šiomis deklaracijomis pasirašome žiūrėdami į jas kaip į *empirinius santykius*, tai anaiptol nereiškia, kad labiau pasitikime amerikiečių etnografo moralizuojančiais aprašymais, nes šis, priešingai, skundžiasi čiabuvių neapykanta, pagieža, necivilizuotumu. Iš tiesų šiedu santykiai yra simetriškai vienas kitam priešingi, jie yra to paties masto ir tvarkingai išsidėsto aplink vieną ir tą pačią ašį. Pacitavęs vieno svetimšalio kolegos publikaciją, kurioje nambikvarų gentis yra labai griežtai vertinama – smerkiamas jų aplaidumas ligoms, nešvara, vargas, nemandagumas, neapykantos bei nepasitikėjimo kupinas būdas, Lévi-Straussas toliau tęsia:

> Pažinęs nambikvarus tuo metu, kai dėl baltojo žmogaus atneštų ligų jų skaičius jau buvo sumažėjęs, bet niekas (išskyrus Rondoną, kurio mėginimai vis dėlto buvo žmoniški) dar nebuvo pradėjęs jų pavergti, norėčiau užmiršti tą širdį veriantį aprašymą ir atmintyje išsaugoti tik šį paveikslą iš manųjų užrašų knygučių, kuriose vieną naktį pasišviesdamas kišeniniu žibintuvėliu keverzojau: „Tamsioje savanoje šviečia stovyklos ugnys. Aplink laužą, vienintelį prieglobstį nuo vis labiau vėstančio oro, už plonos palmių bei šakų širmos, paskubomis sutvirtintos ant žemės toje pusėje, iš kurios baiminamasi ateinančio vėjo ar lietaus, šalia didžiulių pintinių, prikrautų varganų daiktų, sudarančių visą žemišką turtą, sugulę tiesiog ant žemės, nuolat lankomos kitų, tokių pat priešiškų ir baugščių genčių, stipriai apsikabinę sutuoktiniai atrodo tarsi vienas kito ramstis, pastiprinimas, vienintelis išsigelbėjimas nuo kasdienių sunkumų ir svajingos melancholijos, kuri

[i] Žr. šio skyriaus i vert. paaiškinimą, p. 149.

kartkartėmis užplūsta nambikvarų sielą. Svečias, pirmą kartą apsigyvenęs džiunglių stovykloje kartu su indėnais, jaučiasi apimtas nerimo ir gailesčio tokių visiškai nieko neturinčių žmonių akivaizdoje: tarsi kažkokia nenumaldoma neganda būtų juos priplojusi prie nesvetingos žemės, nuogus, drebančius šalia virpančios ugnies. Jis apgraibomis slenka tarp brūzgynų, stengdamasis neužkabinti plaštakos, rankos, liemens, kuriuos čia esant gali nuspėti iš šiltų atspindžių ugnies atšvaituose. Tačiau šį skurdą pagyvina šnabždesiai ir juokas. Poros apsikabina tarsi jausdamos prarastos vienovės nostalgiją, o svetimšaliui praeinant pro šalį glamonės nenutrūksta. Galima nuspėti visų čia esančių nepaprastai mielą būdą, gilų nerūpestingumą, naivų ir žavų gyvūnišką pasitenkinimą, o sutelkus į vieną visus šiuos jausmus – kažką panašaus į labiausiai jaudinančią ir pačią tikriausią žmogiško švelnumo išraišką".

„Rašymo pamoka" eina po šio aprašymo, kurį, žinoma, galima skaityti kaip tai, kuo jis iš pat pradžių sakosi esąs: puslapis iš „užrašų knygutės", prikeverzotas vieną naktį kišeninio žibintuvėlio šviesoje. Viskas būtų kitaip, jei į šį jaudinantį paveikslą žiūrėtumėm kaip į priklausantį etnologiniam diskursui. Tačiau jis negincijamai steigia prielaidą – nambikvarų gerumą ir nekaltybę – būtiną vėlesniam įrodymui, kad raštas ir prievarta įsiverš kartu. Būtent čia galime matyti griežtą ribą tarp etnografinės išpažinties ir teorinio etnologo diskurso. Skirtis tarp to, kas empiriška, ir to, kas esmiška, ir toliau nepraranda savo teisių.

Žinoma, kad Lévi-Straussas itin griežtai pasisako prieš filosofijas, kurios mąstymui atvėrė šią skirtį – dažniausiai tai sąmonės filosofijos, kartezietiško ar huserliško *cogito* filosofijos. Taip pat Lévi-Straussas priekaištauja savo buvusiems mokytojams, jog šie pernelyg daug mąstė apie *Esė apie netarpiškas sąmonės duotis*[i], užuot studijavę Saussure'o *Bendrosios kalbotyros kursą*[1]. Kad ir ką iš esmės galvotume apie šitaip apkaltintas ir sukarikatūrintas filosofijas (apie jas mes kalbame tik tam, kad pažymėtume, jog jos čia paminimos vien savo vaiduokliškais pavidalais, kuriuos galima aptikti vadovėliuose, adaptuotose mokymo priemonėse ar viešosios nuomonės ganduose), turime pripažinti, kad skirtis tarp empirinės jausenos ir esmės struktūros visada buvo pagrindinė jų taisyklė. Niekada nei Descartes'as, nei Husserlis nebūtų leidę manyti, kad empirinę savo santykio su pasauliu ir su kitu asmeniu atmainą

[i] *Essai sur les données immédiates de la conscience* – H. Bergsono veikalas. XX amžiaus pirmoje pusėje Bergsonas buvo didelis autoritetas prancūzų filosofijoje. Po karo susidomėjimas juo išblėso.

[1] *Liūdnieji tropikai*, VI skyrius „Kaip tampama etnologu".

jie laiko moksline tiesa, o kokios nors emocijos ypatybę – silogizmo prielaida. Niekada veikale *Regulae*[i] nuo fenomenologiškai nenuginčijamos „aš matau geltona" tiesos nepereinama prie sprendinio „pasaulis yra geltonas". Daugiau į tai nesigilinsime. Bet kokiu atveju, griežtas sąmonės filosofas niekada nebūtų taip greitai padaręs išvados apie įgimtą nambikvarų gerumą bei jų mergaitišką nekaltybę tiesiog patikėjęs empiriniu santykiu. Žvelgiant iš etnologinio mokslo pozicijų, šis santykis yra tiek pat stebinantis, kiek piktojo amerikiečių etnologo santykis galėjo būti „veriantis širdį" (tai Lévi-Strausso žodžiai). Šis besąlygiškas tvirtinimas apie esminį nambikvarų gerumą stulbina, nes apie tai prabyla etnologas, bekraujams sąmonės bei intuicijos filosofų vaidiniams priešpriešinantis vaidinius tų, kurie, jei tikėsime *Liūdnųjų tropikų* pradžia, buvo vieninteliai jo mokytojai – Marxas ir Freudas.

Visi mąstytojai, kurie šios knygos pradžioje buvo paskubomis suskirstyti į metafizikos, fenomenologijos ir egzistencializmo tipus, nebūtų savęs atpažinę pagal tuos bruožus, kurie jiems buvo priskirti. Tai savaime suprantama. Tačiau klystume, jei iš to darytume išvadą, kad savo ruožtu Marxą ir Freudą būtų patenkinę jų dvasia užrašyti diskursai – būtent mus dominantys skyriai. Jei jiems būtų kalbama apie „nepaprastai mielą būdą", apie „gilų nerūpestingumą", apie „naivų ir žavų gyvūnišką pasitenkinimą" ir apie „kažką panašaus į labiausiai jaudinančią ir pačią tikriausią žmogiško švelnumo išraišką", jie pareikalautų įrodymų. Pareikalautų paaiškinti, kas turima omeny sakant „pirmapradė, pagaliau atnaujinta sąjunga", leidžianti „kartu įsteigti *mes* prieš *jis*" (jau cituotos frazės), arba „ši pastovi, tarsi kristalinė struktūra, kurią geriausiai išsaugojo pirmykštės bendruomenės, mums leidžia suprasti, kad ji neprieštarauja žmonijai" (*Įvadinė paskaita Prancūzijos koledže*[ii]).

Visoje šioje filosofinės giminystės ir genealoginių pretenzijų sistemoje, be abejo, labiausiai iš visų būtų nustebęs Rousseau. Argi jis nebūtų prašęs, kad jam leistų ramiai gyventi kartu su sąmonės bei vidinės jausenos filosofais, kartu su tuo jusliniu *cogito*[1], kartu su tuo vidiniu balsu, kuris, kaip žinome, jo įsitikinimu, niekada nemeluodavo? Savyje suderinti Rousseau, Marxą ir Freudą – tai sunki užduotis. O surasti konceptualiai sistemišką ir griežtą jų tarpusavio sandermę – ar tai išvis įmanoma?

[i] *Regulae ad directionem ingenii*, arba *Règles pour la direction de l'esprit* [*Protavimo taisyklės*] – vienas pirmųjų Descartes'o veikalų.

[ii] *Leçon inaugurale au Collège de France.*

[1] *Ženevos pranešime* [*Conférence du Genève*] Lévi-Straussas manė galįs Rousseau tiesiog supriešinti su filosofais, kurie savo „išeities tašku" laiko *cogito* (p. 242).

Raštas ir kito žmogaus išnaudojimas

Meistrautojas niekada nebaigia savo projekto, bet visada įdeda į jį dalelę savęs.

Laukinis mąstymas[i]

Jo sistema galbūt klaidinga, tačiau ją vystydamas jis iš tiesų pavaizduoja pats save.

J.-J. Rousseau, *Dialogai*

Pagaliau atsiverskime skyrių „Rašymo pamoka". Šiam skyriui skiriame tokį dėmesį visai ne tam, kad piktnaudžiautume kelionės dienoraščiu ir tuo, ką būtų galima laikyti mažiausiai moksliška mąstymo išraiška. Viena vertus, kituose tekstuose[1] kitokiu ir daugiau ar mažiau išbarstytu pavidalu galima surasti visas sistemiškos rašto teorijos, pirmą kartą pateiktos knygoje *Liūdnieji tropikai*, temas. Kita vertus, pati teorija yra ilgai dėstoma šiame darbe – ilgiau nei kur nors kitur – kaip „nepaprasto incidento" komentaras. Šis incidentas taip pat tais pačiais žodžiais išdėstytas disertacijos apie nambikvarų gentį, parašytos septyneri metai prieš *Liūdnuosius tropikus*, pradžioje. Pagaliau tik *Liūdnuosiuose tropikuose* sistema artikuliuojama griežčiausiai ir išsamiausiai. Būtinos prielaidos, t. y. organizmo, pajungto rašto agresijai, prigimtis, niekur nėra geriau išaiškintos. Štai kodėl mes ilgai aptarinėjome nambikvarų nekaltybės aprašymą. Tik nekalta bendrija, tik nedidelės apimties bendrija (rusoistinė tema, kurią netrukus pateiksime išsamiau), tik neprievartinė ir nuoširdi mikrobendruomenė, kurios visi nariai gali kalbėtis netarpiškai ir skaidriai, „kristališkai", tik tokia visiškai sau savo gyvoje šnekoje esanti bendrija rašto prasiskverbimą, jo „gudrybės" ir „klastos" įsiskverbimą gali patirti tarsi *iš išorės* ateinančios agresijos staigmeną. Tik tokia bendrija iš svetur gali importuoti „kito žmogaus išnaudojimą"[ii]. Taigi *Pamoka* yra išsami: vėlesniuose tekstuose teorinės incidento išvados bus pateiktos be konkrečių prielaidų, o pirmapradė nekaltybė bus implikuojama, *bet neparodoma*. Ankstesniame tekste – disertacijoje apie nambikvarų gen-

[i] *La pensée sauvage*, p. 32 [vertimas: p. 34].

[1] Ypač *Pokalbiuose* su Charbonnier, kurie nieko nepriduria prie teorinės „Rašymo pamokos" esmės.

[ii] *„l'exploitation de l'homme par l'homme"*.

tį incidentas yra išdėstomas, tačiau jis nesužadina, kaip *Liūdnuosiuose tropikuose*, ilgų apmąstymų apie istorinę raštiškumo prasmę, kilmę bei funkciją. Vis dėlto iš disertacijos mes pasisemsime žinių, kurias bus vertinga įrašyti *Liūdnųjų tropikų* paraštėse.

Raštas, kito žmogaus išnaudojimas – mes neprimetame šios kalbėsenos Lévi-Straussui. Dėl atsargumo priminkime *Pokalbius*: „...pats raštas mums atrodo nuolat savo kilme susijęs vien su bendruomenėmis, kurios paremtos kito žmogaus išnaudojimu" (p. 36). Lévi-Straussas susipranta *Liūdnuosiuose tropikuose* pasiūlyti marksistinę rašto teoriją. Jis tai išsako viename 1955 metų laiške (tai knygos pasirodymo metai) leidiniui *Naujoji Kritika*[1]. Marksizmo vardu sukritikuotas M. Rodinsono, jis skundžiasi:

> Jei jis [M. Rodinsonas] būtų skaitęs mano knygą, užuot pasitenkinęs prieš kelis mėnesius išspausdintomis ištraukomis, būtų joje suradęs ne tik marksistinę hipotezę apie rašto kilmę, bet dar ir dvi studijas, skirtas Brazilijos gentims – kaduvėjų ir bororų. Šiose studijose mėginu interpretuoti vietines superstruktūras, remdamasis dialektiniu materializmu, tad jų naujumas Vakarų etnografinėje literatūroje galbūt būtų vertas didesnio dėmesio bei palankumo.

Tad mes klausiame ne tik „kaip sutaikyti Rousseau ir Marxą", bet taip pat: „Ar užtenka kalbėti apie superstruktūrą ir hipotetiškai demaskuoti kito žmogaus išnaudojimą, idant šiai hipotezei būtų suteiktas marksistinis pagrindas?". Šis klausimas turi prasmę tik tuomet, jei suponuojama, jog marksistinei kritikai būdingas griežtumas ir tuo ji skiriasi nuo bet kokios kitos skurdo, prievartos, išnaudojimo ir t. t. kritikos (pavyzdžiui, nuo budistinės kritikos). Be abejo, mūsų klausimas neturi jokios prasmės toje plotmėje, kurioje būtų galima pasakyti, kad „tarp marksistinės... ir budistinės kritikos... nėra nei priešpriešos, nei prieštaravimo[2]".

Prieš pereinant prie *Pamokos*, būtinas dar vienas perspėjimas. Neseniai pabrėžėme dviprasmiškumą ideologijos, privertusios Saussure'ą išstumti raštą: gilų etnocentrizmą, suteikiantį privilegiją fonetinio rašto

[1] Šio laiško *Naujoji Kritika* niekada neišspausdino. Jį galima perskaityti [Lévi-Strausso] knygoje *Struktūrinė antropologija*, p. 365.

[2] *Liūdnieji tropikai*, XL skyrius: „Savitu būdu ir savo plotmėje kiekvienas šių kritikų atitinka tiesą. Tarp marksistinės kritikos, išlaisvinančios žmogų nuo jo pirmųjų grandinių – parodančios, kad tariama jo egzistencijos prasmė išnyksta, vos tik jis sutinka išplėsti savo svarstomą objektą, – ir budistinės kritikos, užbaigiančios išsilaisvinimą, nėra nei priešpriešos, nei prieštaravimo. Kiekviena daro tą patį, ką ir kita, tik skirtingoje plotmėje".

modeliui, kuris palengvina ir įteisina rašmens išstūmimą. Tačiau šis etnocentrizmas, priešingai, *mąsto save* kaip anti-etnocentrizmą – tai etnocentrizmas išlaisvinančio progresizmo sąmonėje. Radikaliai atskiriant kalbą nuo rašto, jį laikant žemesniu ir nukeliant į kalbos išorę (ar bent jau tikint, kad galima tai padaryti), pasiduodant iliuzijai, kad galima išlaisvinti kalbotyrą nuo bet kokio naudojimosi rašytiniu liudijimu – iš tiesų manoma, kad visoms kalboms, praktikuojamoms *tautų, kurios vis dėlto tebevadinamos „beraštėmis tautomis"*, galima suteikti autentiškos kalbos, žmogiškos ir pilnutinai reiškiančios kalbos statusą. Ta pati dviprasmybė paveikia Lévi-Strausso intencijas ir tai nėra atsitiktinumas.

Viena vertus, priimama įprasta kalbos ir rašto skirtis, vienos griežtas išoriškumas kitam, o tai leidžia palaikyti perskyrą tarp turinčių raštą ir beraščių tautų. Lévi-Straussui šios perskyros vertė niekada nepasirodo įtartina. Kaip tik tai jam leidžia perėjimą nuo šnekos prie rašto traktuoti kaip *šuolį*, kaip akimirksninį trūkčiojančios linijos peržengimą: perėjimą nuo visiškai sakytinės, nuo bet kokio rašto išgrynintos (tai yra *grynos*, nekaltos) kalbos prie kalbos, savo grafinę „reprezentaciją" prisijungiančios kaip naujo tipo papildomą signifikantą, atveriantį engimo techniką. Lévi-Straussui reikėjo šios „epigenetistinės" rašto sampratos tam, kad su rašmeniu ateinančio blogio ir išnaudojimo tema būtų iš tiesų staigmenos ir nelaimingo atsitikimo, iš išorės paveikiančio nekaltos kalbos grynumą, tema. Paveikiančio ją *tarsi atsitiktinai*[1]. Kad ir kaip ten būtų, epigenetistinė tezė kartoja – šį kartą rašto tema – tvirtinimą, kurį mes galėjome aptikti prieš penkerius metus *Įvade į Marcelio Mausso kūrybą* (p. XLVII): „kalba galėjo gimti tik staiga". Be abejo, būtų galima užduoti daugiau nei vieną klausimą apie šią pastraipą, susiejančią prasmę su reikšme ir itin glaudžiai – su kalbine reikšme *šnekamojoje* kalboje. Tiesiog perskaitykime šias kelias eilutes:

[1] Apie šią atsitiktinumo temą, gvildenamą knygose *Rasė ir istorija* [*Race et Histoire*] (p. 256-271 [C. Lévi-Strauss, *Rasė ir istorija* (vert. J. Navakauskienė), Baltos lankos, 1992, skyrelis „Atsitiktinumas ir civilizacija"]) ir *Laukinis mąstymas*, žr. ypač *Pokalbiai* (p. 28–29): ilgai plėtodamas ruletės žaidėjo įvaizdį, Lévi-Straussas paaiškina, kad Vakarų civilizaciją sudaranti sudėtinė kombinacija kartu su jos istoriškumo tipu, apibrėžtu pagal rašto vartojimą, galėjo puikiausiai susiformuoti nuo pat žmonijos pradžios ar daug vėliau, o susiformavo tam tikru momentu ir „be jokios priežasties, taip tiesiog yra. Tačiau jūs man pasakysite: ‚To nepakanka'". Šis atsitiktinumas tuoj pat po šios frazės yra apibrėžiamas kaip „rašto įgijimas". Lévi-Straussas pripažįsta, kad kaip tik su šia hipoteze jis nesutinka, tačiau sako, kad „iš pat pradžių ją reikia turėti galvoje". Net jei tam tikras struktūralizmas ir neimplikuoja tikėjimo atsitiktinumu (žr. *Laukinis mąstymas*, p. 22 ir p. 291 [p. 25 ir p. 294–295]), jis turi juo pasiremti tam, kad tarpusavyje susietų absoliučius struktūrinių visumų ypatumus. Pamatysime, kaip Rousseau taip pat turėjo atsižvelgti į šią būtinybę.

„Kad ir kokia buvo jos pasirodymo akimirka bei aplinkybės gyvūniško gyvenimo pakopoje, kalba galėjo gimti tik staiga. Daiktai negalėjo įgyti reikšmių palaipsniui. Po transformacijos, kurią gali studijuoti ne socialiniai mokslai, bet biologija ir psichologija, perėjimas įvyko nuo stadijos, kai niekas neturėjo prasmės, prie stadijos, kai viskas turėjo prasmę." (Tai, kad biologija ar psichologija galėtų paaiškinti šį pertrūkį – kaip tik tai mums atrodo daugiau nei problemiška. Toliau seka vaisinga *reiškiančio* ir *pažįstančio* diskurso perskyra, kurią prieš kokius penkiasdešimt metų vienas labiau nei kiti ignoruojamas sąmonės filosofas sugebėjo griežtai suformuluoti savo loginiuose tyrinėjimuose[1].)

Šis epigenetizmas, beje, nėra labiausiai rusoistinis aspektas mąstymo, dažnai pasiremiančio *Esė apie kalbų kilmę* ir antruoju *Samprotavimu*, kuriame taip pat keliamas klausimas apie „begalinį laiką, kurio prireikė pirmykštėms kalboms išgalvoti".

Taigi tradicinis ir fundamentalistinis etnocentrizmas, kuris įkvėptas fonetinio rašto modelio tarsi kirviu perkerta raštą ir šneką, yra naudojamas ir mąstomas kaip anti-etnocentrizmas. Jis palaiko etinį-politinį kaltinimą: kito žmogaus išnaudojimas yra vakarietiško tipo rašančių kultūrų faktas. Nuo šio kaltinimo yra išgelbėtos nekaltos ir neengiančios šnekos bendrijos.

Kita vertus – tai kita to paties judesio pusė – nuolat pripažindamas padalijimo į raštingas ir beraštes tautas pagrįstumą, Lévi-Straussas jį tuoj pat nutrina, kai tokiu padalijimu siekiama pasinaudoti iš etnocentrinių pozicijų apmąstant šių tautų istoriją ir atitinkamą jų kultūrų vertę. Priimama raštingų ir beraščių tautų skirtis, tačiau nekreipiamas dėmesys į raštą kaip istoriškumo ir kultūrinės vertės kriterijų; tariamai vengiama etnocentrizmo kaip tik tuo metu, kai jis jau giliai veikia, tyliai primesdamas įprastas šnekos ir rašto sampratas. Kaip tik tokia buvo ir sosiūriško judesio schema. Kitaip sakant, visa ši išlaisvinanti kritika, kurios perskyrą tarp istorinės visuomenės ir visuomenių be istorijos Lévi-Straussas persekiojo kaip prietarą, visi šie teisėti demaskavimai lieka priklausomi nuo rašto sampratos, kurią mes čia suprobleminame.

Kas yra „Rašymo pamoka"?

Pamoka dvejopa prasme, ir pavadinimas, atrodo, palaiko šią dviprasmybę. Rašymo pamoka, nes čia kalbama kaip tik apie išmoktą rašymą. Nambikvarų genties vadas išmoksta rašto iš etnografo: iš pradžių jis

[1] Veikiausiai daroma užuomina į Husserlio loginius tyrinėjimus (*Loginiai tyrinėjimai, Formalioji logika ir transcendentalinė logika*).

išmoksta nesuprasdamas, mėgdžioja rašymą užuot suvokęs jo kalbinę funkciją; arba veikiau supranta jo gilią pavergimo funkciją dar iki tol, kol supranta – šiuo atveju kaip papildomą – jo, kaip komunikacijos, reikšmės suteikimo, signifikato perdavimo funkciją. Tačiau rašymo pamoka taip pat yra ir pamoka apie raštą – tai, ko etnologas sugebėjo išmokti iš šio incidento ilgų apmąstymų metu, kai kovodamas, kaip jis sako, su nemiga, mąstė apie rašto kilmę, funkciją ir prasmę. Išmokęs rašymo judesio nambikvarų genties vadą, kuris mokėsi nesuprasdamas, etnologas kaip tik tada supranta tai, ko jis išmokė, ir tai jam yra rašto pamoka.

Taigi du momentai:

A. Empirinis juslinio suvokimo santykis: „nepaprasto incidento scena“.

B. Po dienos peripetijų, pelėdos laiku, kankinant nemigai – istorinis-filosofinis apmąstymas apie rašto sceną ir gilią incidento, pasibaigusios rašto istorijos prasmę.

A. *Nepaprastas incidentas.* Nuo pat pirmųjų eilučių dekoracijos itin primena mūsų anksčiau aptartą etnografinę prievartą. Čia dalyvauja abi pusės, ir tai pastebėjimams apie „nepaprastai mielą būdą“, „naivų ir žavų gyvūnišką pasitenkinimą“, „gilų nerūpestingumą“, „kažką panašaus į labiausiai jaudinančią ir pačią tikriausią žmogiško švelnumo išraišką“ sugrąžina tikrąją prasmę. Štai:

> ...jų nesvetingumas, akivaizdus vado nervingumas leido suprasti, kad jie jautėsi šiek tiek prievartaujami. Mes nebuvome ramūs, indėnai taip pat. Artėjo šalta naktis. Kadangi nebuvo medžių, buvome priversti atsigulti ant žemės, kaip tai daro nambikvarai. Niekas nemiegojo: naktį praleidome mandagiai stebėdami vieni kitus. Buvo neprotinga toliau tęsti šį nuotykį. Aš kelis kartus pasiūliau vadui nedelsiant užsiimti mainais. Ir tada įvyko nepaprastas incidentas, kuris mane verčia šiek tiek sugrįžti atgal į praeitį. Neabejojama, kad nambikvarai nemoka rašyti, tačiau jie ir nepiešia, išskyrus kelis punktyrus ir vingiuotas linijas ant savo moliūginių indų. Kaip ir būdamas kaduvėjų gentyje, aš vis dėlto išdalinau popieriaus lapus ir pieštukus, su kuriais jie iš pradžių nieko nedarė. Tačiau vieną dieną pamačiau juos brėžiančius ant popieriaus banguojančias horizontalias linijas. Ką gi jie norėjo daryti? Buvau priverstas akivaizdžiai pripažinti: jie rašė ar veikiau mėgino su savo pieštukais daryti tą patį, ką dariau ir aš – vienintelį dalyką, kurį jie tada galėjo suprasti, mat dar nebuvau pamėginęs jų pralinksminti savo piešiniais. Daugumai jų viskas tuo ir pasibaigė, tačiau genties vadas buvo toliaregiškesnis. Jis be abejonės vienintelis suprato rašto funkciją.

Padarykime čia pirmąją pauzę. Tarp daugybės kitų šis fragmentas yra nedidelės dalies iš disertacijos apie nambikvarų gentį pakartotinis perspausdinimas. Incidentas ten jau buvo papasakotas ir būtų naudinga juo pasiremti. Ten galima pastebėti tris punktus, kurie praleisti *Liūdnuosiuose tropikuose*. Jie pakankamai įdomūs.

1. Ši maža nambikvarų grupė[1] vis dėlto turi vieną žodį, žymintį rašymo veiksmą, ar bent jau žodį, galintį funkcionuoti šiuo tikslu. Tad naujos galios tariamas įsiveržimas nesukelia staigmenos kalbos plotmėje. Ši *Liūdnuosiuose tropikuose* praleista detalė buvo pažymėta disertacijoje (p. 40 nr. 1):

> (a) grupės nambikvarai visiškai nemoka piešti, išskyrus kelis geometrinio pobūdžio brūkšnius ant moliūginių indų. Daugelį dienų jie nežinojo ką veikti su mūsų išdalytais popieriaus lapais ir pieštukais. Šiek tiek vėliau mes juos pamatėme be galo rūpestingai brėžiančius banguotas linijas. Šitaip jie mėgdžiojo vienintelį būdą šiems daiktams naudoti, kurį matė mus atliekant mūsų užrašų knygutėse, kitaip sakant, rašant, tačiau jie tai darė nesuprasdami, kam tai reikalinga ir kuo svarbu. Beje, rašymą jie vadino „iekariukedjutu", t. y. „linijų brėžimas"...

Akivaizdu, kad žodžių, reiškiančių „rašyti", pažodinis vertimas iš beraščių tautų kalbų taip pat redukuotų šį žodį į gana skurdžią judesių reikšmę. Tai būtų tas pat, jei sakytume, kad tam tikra kalba neturi jokio žodžio, reiškiančio raštą – ir kad, atitinkamai, ją vartojantieji nemoka rašyti – tuo pretekstu, kad naudojasi žodžiu, reiškiančiu „išskusti", „išraižyti", „įdrėksti", „nulupti", „įpjauti", „įbrėžti", „įspausti" ir t. t. Tarsi „rašyti" savo metaforiniu branduoliu reikštų ką kita. Ar neišduoda etnocentrizmo visad skubotas pasitenkinimas tam tikrais vertimais ar tam tikrais savos kalbos atitikmenimis? Sakyti, kad kokia nors tauta nemoka rašyti, nes žodį, kurį ji vartoja užrašymo veiksmui, galima versti „linijų brėžimas", – ar tai nebūtų tas pat, kaip nepripažinti, kad ji moka kalbėti,

[1] Kalbama vien apie mažą pogrupį, kurį etnologas lydėjo tik nomadiniu jo laikotarpiu. Jam būdingas taip pat ir sėslus gyvenimas. Disertacijos įvade galima perskaityti: „Nėra jokio reikalo pabrėžti, kad tai nebus išsami nambikvarų gyvenimo ir bendruomenės studija. Mes galėjome dalytis su vietiniais gyventojais jų egzistencija tik nomadiniu laikotarpiu, ir jau vien tai apriboja mūsų tyrimo svarbą. Nuvykus pas juos sėsliuoju laikotarpiu neabejotinai būtų gauta svarbios informacijos, kuri padėtų patikslinti bendrą perspektyvą. Tikimės, kad vieną dieną galėsime to imtis" (p. 3). Ar šis apribojimas, kuris atrodo lemiamas, nėra išskirtinai reikšmingas kalbant apie raštą, kuris, kaip žinome, daug glaudžiau ir esmingiau nei bet kas kita susijęs su sėslumo fenomenu?

nes kalbėjimą atitinkantis žodis būtų verčiamas „šaukti", „dainuoti", „dvelkti"? Ar netgi „mikčioti". Remdamiesi paprasta analogija, glūdinčia etnocentrinio asimiliavimo/išstūmimo mechanizmuose, kartu su Renanu priminkime, kad „pačiose seniausiose kalbose žodžiai, kuriais žymimos svetimos tautos, imami iš dviejų šaltinių: arba iš veiksmažodžių, reiškiančių *mikčioti, švebeldžiuoti*, arba iš žodžių, reiškiančių *nebylus*."[1] Ar turime padaryti išvadą, kad kinai yra beraštė tauta dėl to, kad žodis *wen* reiškia daugybę kitų dalykų, o ne vien rašymą siaurąja prasme? Kaip teigia J. Gernet:

> Žodis *wen* reiškia brūkšnelių visumą – paprastą rašytinį ženklą. Jis vartojamas akmens ir medžio gyslelėms, konsteliacijoms, kurias reprezentuoja tarp žvaigždžių brėžiami brūkšniai, paukščių ir keturkojų pėdoms žemėje (kinų tradicija tvirtina, kad šių pėdsakų stebėjimas paskatino rašto išradimą), tatuiruotėms arba, pavyzdžiui, piešiniams, puošiantiems vėžlių kiautus. Išplitus jo reikšmei, terminas *wen* reiškė literatūrą ir mandagius papročius. Jo antonimai yra žodžiai *wu* (kovotojas, karys) ir *zhi* (žalia, dar nenugludinta ir nepapuošta medžiaga)[2].

2. Šiam veiksmui, kurį sudaro „linijų brėžimas" ir kuris šitaip suvokiamas šio pogrupio dialekte, Lévi-Straussas pripažįsta išskirtinai „estetinę" reikšmę: „Rašymą jie vadino ‚iekariukedjutu', t. y. ‚linijų brėžimas', kuris jiems kėlė estetinį susidomėjimą". Kyla klausimas, kokią reikšmę gali turėti tokia išvada ir ką čia gali reikšti estetinės kategorijos specifiškumas. Lévi-Straussas, atrodo, ne tik mano, kad galima atskirti estetinę vertę (kaip žinome, tai itin problemiška, ir etnologai geriau nei kas nors kitas mus perspėjo dėl tokio abstrahavimo), bet jis taip pat suponuoja, kad raštas „tikrąja to žodžio prasme", kuris nambikvarų genčiai esą neprieinamas, estetinių savybių neturi. Mes pasitenkinsime tik nurodę šią problemą. Beje, net jei nenorėtume įtarinėti, kad tokia išvada neteisinga, galėtume nerimauti dėl kelių, kurie prie jos veda. Etnologas prie tokios išvados priėjo remdamasis sakiniu, paimtu iš *kito* pogrupio: „Kihikagnere mūḷiene", kuris verčiamas „brėžti linijas gražu". Iš šio šitaip išversto sakinio, aptikto kitoje (b1) grupėje, daryti išvadą, kad „linijų brėžimas" (a1) grupei buvo svarbus kaip „estetinio susidomėjimo" objektas, o tuo

[1] *Apie kalbos kilmę, Raštai* [*De l'origine du langage, Œuvres Complètes*]. T. VIII, p. 90. Tolesnis tekstas, kurio čia negalime cituoti, yra itin pamokantis besidomintiems žodžio „barbaras" bei kitų kaimyninių žodžių kilme ir funkcionavimu.

[2] *Kinija – psichologiniai rašto aspektai bei funkcijos, EP*, p. 33.

norima pasakyti, kad *vien* estetinio, – štai kas kelia logikos problemų, kurias čia mums užtenka tik nurodyti.

3. Kai *Liūdnuosiuose tropikuose* Lévi-Straussas pastebi, kad „nambikvarai nemoka rašyti... [jie] nepiešia, išskyrus kelis punktyrus ir vingiuotas linijas ant savo moliūginių indų", o aprūpinti jo duotais instrumentais, jie brėžė vien „banguojančias horizontalias linijas" ir „daugumai jų viskas tuo ir pasibaigė", – tai šios pastabos yra pernelyg trumpos. Jų neaptinkame disertacijoje, negana to, po aštuoniasdešimties puslapių (p. 123) joje netgi pabrėžiama, kad kai kurie nambikvarai greitai pasiekė rezultatų, kuriuos Lévi-Straussas pateikia kaip „mūsų pačių piešinių įkvėptą kultūrinę inovaciją". O juk kalbama ne tik apie žmogų ar beždžionę vaizduojančius piešinius (žr. 19 piešinį, p. 123), bet ir apie genealogiją bei socialinę struktūrą aprašančias, aiškinančias, užrašančias schemas. O tai kaip tik ir yra lemiamas fenomenas. Remiantis patikima ir gausia informacija, dabar žinoma, kad rašto (siaurąja prasme) genezė beveik visur ir dažniausiai buvo susijusi su rūpinimusi genealogija. Dažnai yra cituojama daugelio kartų atmintis ir oralinė tradicija, kartais susijusi su labai senais vadinamaisiais „beraščių" tautų laikais. Pats Lévi-Straussas tai daro *Pokalbiuose* (p. 29):

> Gerai žinau, kad mūsų vadinamos pirmykštės tautos dažnai turi neįtikėtinų atminties sugebėjimų, ir mums kalbama apie Polinezijos tautas, kurios sugeba nesuklysdamos pakartoti genealogijas, susijusias su dešimtimis kartų, tačiau tai vis dėlto turi akivaizdžias ribas.

O juk kaip tik ši riba beveik visur peržengiama, kai pasirodo raštas (įprasta prasme), kurio funkcija yra išsaugoti ir genealoginei klasifikacijai suteikti papildomą, kitokios sąrangos objektyvavimą kartu su visomis galimomis to pasekmėmis. Taigi iki genealoginio piešinio prieinanti tauta prieina iki rašto įprasta prasme, suvokia jo funkciją ir eina daug toliau, nei tai leidžia suprasti *Liūdnieji tropikai* („viskas tuo ir pasibaigė"). Čia pereinama nuo archirašto prie rašto įprasta prasme. Šis perėjimas, kurio sunkumo mes nenorime nuvertinti, nėra perėjimas nuo šnekos prie rašto – jis vykta rašto apskritai viduje. Genealoginis ryšys ir socialinė klasifikacija yra archirašto siūlė, kalbos (vadinamos sakytine) ir rašto įprasta prasme sąlyga.

„Tačiau genties vadas buvo toliaregiškesnis...". Apie šį genties vadą disertacija mums sako, kad jis „išskirtinai protingas, įsisąmoninęs savo

atsakomybę, aktyvus, ryžtingas ir sumanus". „Tai maždaug trisdešimt penkerių metų amžiaus vyras, vedęs tris moteris". „...Jo laikysena rašto atžvilgiu yra itin pamokanti. Jis tuoj pat suprato jo, kaip ženklo, vaidmenį ir jo suteikiamą socialinį pranašumą". O tada Lévi-Straussas tęsia pasakojimą, kurį beveik tais pačiais žodžiais pateikia ir *Liūdnuosiuose tropikuose*, iš kurių dabar mes ir imame citatą.

> Jis, be abejonės, vienintelis suprato rašto funkciją. Be to, jis iš manęs pareikalavo užrašų knygutės ir štai dirbdami kartu mes turėjome panašias priemones. Informaciją, kurios iš jo prašau, jis man suteikia ne žodžiu, bet ant savo popieriaus brėžia vingiuotas linijas ir man jas pateikia, tarsi aš turėčiau perskaityti jo atsakymą. Jis pats yra kone savo komedijos auka: kiekvieną kartą, kai jo ranka užbaigia liniją, jis ją susirūpinęs tyrinėja, tarsi iš jos turėtų švystelėti reikšmė, ir jo veide išryškėja tas pats nusivylimas. Tačiau jis to neprisipažįsta, o tarp mūsų yra nebyliai sutarta, kad jo kringeliai turi prasmę, kurią aš apsimetu iššifruojantis; paskui beveik tuoj pat seka žodinis komentaras ir man jau nebereikia reikalauti būtinų paaiškinimų.

Tęsinys atitinka ištrauką, kurią galima rasti disertacijoje ir kuri yra atskirta nuo jau cituotosios daugiau nei keturiasdešimčia puslapių (p. 89). Ji susijusi su įsakymo funkcija – tai reikšmingas faktas, prie kurio dar sugrįšime.

> Taigi vos tik surinkęs visus savo žmones, iš krepšio ištraukė popieriaus lapą, primargintą vingiuotų linijų, kurias jis apsimetė skaitąs ir kuriose apsimestinai neryžtingai ieškojo sąrašo daiktų, kuriuos aš turėjau padovanoti atsakydamas į įteiktas dovanas: vienam – lanką ir strėles, kitam – kardą brūzgynams(!), dar kitam – perlus(!) karoliams... Ši komedija tęsėsi dvi valandas. Ko jis tikėjosi? Galbūt pats save suklaidinti, o gal veikiau nustebinti savo gentainius, juos įtikinti, kad jis yra prekių perdavimo tarpininkas, kad jis sudarė sąjungą su baltuoju ir kad žino jo paslaptis. Mes skubiai išvykome, labiausiai, aišku, bijodami to momento, kai visi mano atnešti nuostabūs daiktai atsidurs kieno nors kito rankose. Be to, aš nenorėjau aštrinti incidento, tad mes leidomės į kelią, kaip visad lydimi indėnų.

Istorija labai graži. Iš tiesų kyla pagunda ją perskaityti kaip parabolę, kurios kiekvienas elementas, kiekviena semantema nurodo į pripažintą rašto funkciją – į hierarchizavimą, į ekonominę įtarpinimo ir kapitalizavimo funkciją, į kvazireliginės paslapties žinojimą, – visa tai,

kas pasitvirtina bet kokiame rašto fenomene, čia matome sutelkta, sukoncentruota, suformuota į pavyzdinio įvykio ir į itin trumpos faktų bei judesių atkarpos struktūrą. Visas organiškas rašto kompleksiškumas čia sufokusuotas į paprastą parabolę.

B. *Scenos prisiminimas.* O dabar pereikime prie pamokos pamokos. Ji yra ilgesnė nei incidento papasakojimas – ji sudaro tris tankiai prirašytus puslapius, o jos esmę atkartojantis *Pokalbių* tekstas yra akivaizdžiai trumpesnis. Taigi būtent disertacijoje incidentas atpasakojamas be teorinio komentaro, o etnologo išpažintyje teorija labiausiai išplėtota.

Pasekime įrodymo eigą, kurioje iškeliami tariamai neginčytini istoriniai faktai. Mus visų pirma domins atotrūkis tarp faktinio akivaizdumo ir jo interpretacijos. Didžiausias atotrūkis pasirodys visų pirma (nors ne tik) tarp visiškai nedidelio „nepaprasto incidento" fakto ir bendrosios rašto filosofijos. Iš tiesų incidento smailė virš savęs laiko milžinišką teorinį pastatą.

Po „nepaprasto įvykio" etnologo padėtis lieka nestabili. Šios padėties aprašyme vyrauja tokie žodžiai: „nenusisekusi diena", „mistifikacija", „erzinanti atmosfera", etnologas „staiga" pasijunta „vienas brūzgynuose, pametęs [savo] kryptį", „nusivylęs", „su sugadinta nuotaika", „priešiškoje teritorijoje" jis „nebeturi ginklų", o „niūrios mintys" neduoda ramybės. Paskui grėsmė nuslūgsta, priešiškumas išnyksta. Naktis, incidentas baigėsi, mainai įvyko: pats laikas apmąstyti istoriją – tai budėjimo ir prisiminimo laikas. „Vis dar kankinamas šio keisto incidento, aš blogai miegojau ir slopinau nemigą, prisimindamas mainų sceną."

Labai greitai iškeliamos dvi to paties incidento reikšmės.

1. Rašto pasirodymas yra *akimirksninis*. Jis nėra paruoštas. Toks šuolis įrodytų, kad rašto galimybė gyvuoja ne šnekoje, bet yra išoriška šnekai. „Taigi raštas nambikvarų gentyje iškilo visai ne taip, kaip buvo galima įsivaizduoti, ne kaip sunkaus mokymosi rezultatas". Kuo remdamasis Lévi-Straussas daro išvadą apie šį epigenetizmą, kuris neišvengiamas, kai tik norima išsaugoti rašto išoriškumą šnekos atžvilgiu? Incidentu? Bet juk tai buvo ne *kilmės*, o vien rašymo *imitavimo* scena. Nors ir kalbama apie raštą, staigus čia yra visai ne perėjimas prie rašto, ne jo išradimas, bet jau suformuoto rašto importavimas. Tai pasiskolinimas – dirbtinis pasiskolinimas. Kaip sako pats Lévi-Straussas, „jo [rašto] simbolis buvo pasiskolintas, tuo tarpu jo tikrovė liko svetima". Beje, gerai žinoma, kad visiems rašto išplitimo ir perdavimo fenomenams būdingas toks staigumas. Tačiau tai visai nebūdinga rašto pasirodymui, kuris, priešingai,

visada buvo sunkus, palaipsninis, pereinantis skirtingus etapus. O tas staigumas, su kuriuo vyksta pasiskolinimas, suponuoja jį lemiančių išankstinių struktūrų buvimą.

2. Antroji reikšmė, kurią Lévi-Straussas mano galįs perskaityti pačiame scenos tekste, yra susijusi su pirmąja. Jie išmoko nesuprasdami, vadas veiksmingai panaudojo raštą, nežinodamas nei jo funkcijos, nei juo reiškiamo turinio, vadinasi, rašto tikslingumas yra politinis, o ne teorinis, „veikiau *sociologinis nei intelektualinis*". Tai atveria ir padengia visą erdvę, kurioje Lévi-Straussas dabar apmąstys raštą.

> Jo simbolis buvo pasiskolintas, tuo tarpu jo tikrovė liko svetima. Jis buvo pasiskolintas veikiau sociologiniu nei intelektualiniu tikslu. Tai buvo ne pažinimas, įsiminimas ar supratimas, bet vien individo – ar funkcijos – prestižo bei autoriteto didinimas kito asmens sąskaita. Dar akmens amžiuje esantis čiabuvis nuspėjo, kad didžioji supratimo priemonė, jos nesuprantant, galėjo bent jau tarnauti kitiems tikslams.

Šitaip atskiriant „sociologinį" ir „intelektualinį" „tikslą", raštui priskiriant pirmąjį, o ne antrąjį, pasitikima itin problemiška intersubjektyvaus santykio ir žinojimo skirtimi. Jei tiesa, kaip mes iš tiesų manome, kad raštas negali būti mąstomas už intersubjektyvios prievartos horizonto, tai ar esama kažko – tebūnie tai mokslas – kas radikaliai jos išvengia? Ar esama žinojimo ir ypač kalbos – mokslinės arba ne – kurią galima būtų nusakyti kaip tuo pat metu svetimą tiek raštui, tiek prievartai? Jei atsakoma neigiamai – taip, kaip mes ir darome – tuomet šių sąvokų vartojimas, siekiant išryškinti rašto specifiką, yra nepagrįstas. Tad visi pavyzdžiai[1], kuriais Lévi-Straussas iliustruoja šį teiginį, be abejo, yra tikri ir tikėtini, tačiau net per daug tikėtini. Jais paremta išvada gerokai pranoksta to, kas čia vadinama „raštu" (t. y. raštu įprasta to žodžio prasme), lauką. Ji taip pat padengia neužrašytos šnekos lauką. Tai reiškia, kad, jei prievartą siejame su raštu, tai raštas pasirodo gerokai anksčiau už raštą

[1] „Galų gale tūkstantmečiais ir netgi šiandien didžiojoje pasaulio dalyje raštas egzistuoja kaip institucija visuomenėse, kurių didžioji dalis narių nemoka juo naudotis. Kaimuose, kuriuose man teko buvoti Čitagongo kalvose rytų Pakistane, gyvena daugybė beraščių, tačiau kiekvienas kaimas turi savo raštininką, atliekantį savo funkciją individų ar kolektyvo labui. Visi žino raštą esant ir prireikus juo naudojasi, tačiau iš išorės ir tarsi svetimu tarpininku, su kuriuo jie bendrauja sakytiniu būdu. Tad raštininkas retai kada būna grupės tarnautojas ar samdytas darbuotojas: jo mokytumą lydi galia, todėl tas pats individas dažnai atlieka ir raštininko, ir kreditoriaus vaidmenį. Ne tik dėl to, kad jam reikia skaityti ir rašyti, idant galėtų atlikti savo amatą, bet ir todėl, kad šitaip ir kaip skaitantis, ir kaip rašantis *turi įtakos* kitiems."

siaurąja to žodžio prasme: jis pasirodo jau pačią šneką atveriančiame skirsme arba archirašte.

Tuo būdu užsimindamas – vėliau jis tai patvirtins – kad esminė rašto funkcija – tai sukurti palankią dirvą pavergiančiai galiai, o ne „nesuinteresuotam“ mokslui (jis, atrodo, vis laikosi šios perskyros), dabar, antruoju savo apmąstymų etapu, Lévi-Straussas gali neutralizuoti ribą tarp raštingų ir beraščių tautų: čia kalbama ne apie rašto turėjimą, bet apie iš to daromas išvadas apie tautų istoriškumą ar neistoriškumą. Šis neutralizavimas itin reikšmingas: jis leidžia įvesti temas: a) apie esminį ir neredukuojamą reliatyvumą suvokiant istorinį procesą (žr. *Rasė ir Istorija*); b) apie „šiltų“ ir „šaltų“ visuomenių skirtumus, turint omenyje „istorinę temperatūrą“ (*Pokalbiai*, p. 43 ir kitur); c) apie etnologijos ir istorijos santykius[1].

Taigi, pasitikint priimta mokslo ir galios skirtimi, čia siekiama parodyti, kad raštas nesuteikia jokios galimybės vertinti istorinius ritmus ir tipus: milžiniško socialinių, ekonominių, techninių, politinių ir t. t. struktūrų, kuriose mes tebegyvename, kūrimosi epocha – neolitas – nepažinojo rašto[2]. Ką tai reiškia?

Iš tolesnio teksto paimsime tris ištraukas, dėl kurių galėtume ginčytis, tačiau to nedarysime, nes norime kuo greičiau pasiekti Lévi-Strausso įrodymų pabaigą ir tada pradėti diskusiją.

Pirmoji ištrauka.

> Panaikinę visus kriterijus, pasiūlytus atskirti barbariškumą nuo civilizuotumo, norėtume išsaugoti bent jau šį kriterijų: beraštės arba raštingos tautos. Vienos sugeba kaupti praeity įgytas žinias ir vis greičiau judėti nusibrėžto tikslo link, o kitos praeitį sugeba sulaikyti tik individualioje atmintyje ir todėl lieka besikeičiančios istorijos, kuriai visada trūksta pradžios ir nenutrūkstančio projekto įsisąmoninimo, kalinės. Vis dėlto niekas iš to, ką

[1] *Istorija ir etnologija* [*Histoire et ethnologie*] (R.M.M., 1949 ir *Struktūrinė antropologija*, p. 33): „Etnologija ypač domisi neužrašytais dalykais ne dėl to, kad jos studijuojamos tautos nesugeba rašyti, bet todėl, kad tai, kuo ji domisi, skiriasi nuo viso to, ką žmonės paprastai ketina užfiksuoti ant akmens ar ant popieriaus.“

[2] *Liūdnųjų tropikų* skyriuje „Romo stikliukas“ primindamas, kad „neolito epochoje žmogus jau buvo išgalvojęs daugumą išlikimui būtinų dalykų. Jau matėme, kodėl rašto galima nepriskirti šiems būtiniems dalykams“, Lévi-Straussas pažymi, kad tų laikų žmogus, aišku, nebuvo „labiau laisvas nei šiandien“. „Bet vien jo buvimas žmogumi darė iš jo vergą. Kadangi jo įtaka gamtai buvo labai ribota, jį saugojo ir tam tikra prasme suteikdavo išsivadavimą amortizuojanti jo sapnų pagalvė“. Žr. taip pat „neolitinio paradokso“ temą *Laukiniame mąstyme* (p. 22 [p. 26]).

mes žinome apie raštą ir apie jo vaidmenį evoliucijoje, nepatvirtina šios koncepcijos.

Ši ištrauka turi prasmę tik esant dviem sąlygoms:

1. Su sąlyga, kad nekreipiamas dėmesys į mokslo idėją ir jo projektą, t. y. į tiesos, kaip iš principo begalinės perdavimo galimybės, idėją, kuri iš tiesų istoriškai įmanoma tik su raštu. Šią akivaizdybę mums primenančių Husserlio tyrinėjimų (*Krisis* ir *Geometrijos kilmė*) akivaizdoje Lévi-Strausso kalbėjimas gali būti palaikytas tik atsisakius moksliniam projektui ir tiesos apskritai vertei pripažinti kokią nors specifiką. Tokia pozicija yra pakankamai stipri, bet savo stiprumą ir rišlumą gali mus priversti pripažinti tik pati atsisakydama pateikti save kaip mokslinį diskursą. Gerai žinoma schema. *Faktiškai* kaip tik tai, atrodo, čia ir vyksta.

2. Su sąlyga, kad neolito epocha, sukūrusi giliąsias struktūras, kuriomis mes iki šiol gyvename, nežinojo nieko panašaus į raštą. Būtent čia toji rašto samprata, kurią vartoja šiuolaikinis etnologas, atrodo išskirtinai siaura. Šiandien etnologija mums pateikia plačios informacijos apie raštus, buvusius iki raidinio rašto, apie kitas fonetinio rašto ar fonetizavimuisi visiškai pasiruošusias sistemas. Šios informacijos platumas byloja pats už save.

Antroji ištrauka. Darydamas prielaidą, kad viskas buvo įgyta dar iki rašto, Lévi-Straussas tiesiog toliau tęsia:

> Priešingai, nuo rašto išradimo iki šiuolaikinio mokslo gimimo Vakarų pasaulis išgyveno maždaug 5000 metų, per kuriuos jo žinios labiau *svyravo* nei *augo*. (Kursyvas mūsų).

Šis teiginys galėtų mus šokiruoti, bet mes išliksime santūrūs. Nemanome, kad toks teiginys yra *klaidingas*. Bet ir nemanome, kad jis *teisingas*. Reikalui esant jis veikiau atsakytų į jokios prasmės neturintį klausimą[1]. Ar žinių kiekio sąvoka nėra įtartina? Ką reiškia žinių kiekis? Kaip jis keičiasi? Net nekalbant apie tvarkos ir kokybės mokslą, galima kelti klausimą, ką reiškia grynuoju kiekiu užsiimančių mokslų kiekis. Kaip tai galima įvertinti kiekybiniu požiūriu? Į tokius klausimus galima atsakyti tik grynai empiriškai. Išskyrus tą atvejį, kai mėginama atsižvelgti į itin sudėtingus žinių kaupimo dėsnius, o tai padaryti galima tik įdėmiau

[1] „Mokslininkas, – vis dėlto sako Lévi-Straussas, – yra ne tas, kuris pateikia teisingus atsakymus, bet tas, kuris kelia teisingus klausimus“ (*Žalia ir virta*).

svarstant apie raštą. Galima pasakyti priešingai nei Lévi-Straussas, ir tai nebūtų nei teisingiau, nei klaidingiau. Galima pasakyti, kad per vieną ar kitą penkiasdešimties metų laikotarpį, dar netgi iki „modernaus mokslo" atsiradimo, taip pat ir šiandien kiekvieną minutę žinių sukaupiama kur kas daugiau nei jų sukaupta per praėjusius tūkstantmečius. Tai apie žinių kaupimą. O kalbant apie svyravimo sąvoką, ji pati savaime yra visiškai empirinė. Bet kokiu atveju esminių teiginių niekada nebus galima pateikti kokioje nors skalėje.

Trečioji ištrauka. Tai labiausiai iš vėžių išmušanti šio skyriaus ištrauka. Tarkime, kad rašto atėjimas nuo trečio iki ketvirto tūkstantmečio pažinimo srityje lemiamų permainų nesukėlė. Vis dėlto Lévi-Straussas sutinka, kad jau du šimtmečius taip nebėra. Remiantis jo pasiūlyta skale, lieka visiškai neaišku, kas pateisina šį lūžį. Ir vis dėlto jis jį nurodo: „Be abejo būtų sunku suvokti XIX ir XX amžiaus mokslo suklestėjimą be rašto. Tačiau ši būtina sąlyga, žinoma, nėra pakankama, norint jį paaiškinti".

Stebina ne tik lūžis, bet ir kyla klausimas, kokiai čia nuomonei Lévi-Straussas prieštarauja. Niekas niekada negalėjo pagalvoti, kad raštas – užrašymas, nes būtent apie jį čia kalbama – buvo pakankama mokslo sąlyga ir kad užteko mokėti rašyti, idant būtum mokslininku. Norint panaikinti šią iliuziją – jei mes ją turėtume – užtektų perversti daugybę literatūros. Tačiau svarbu pripažinti, kad raštas yra „būtina" mokslo „sąlyga", kad be rašto nėra mokslo, ir tai Lévi-Straussas pripažįsta. O kadangi sunku būtų griežtai kalbant mokslo kilmę sieti su XIX amžiumi, tai visa jo argumentacija atitinkamai sugriūva arba pasirodo tik empirinė ir apytikrė.

Iš tiesų reikalas tas – ir kaip tik dėl šios priežasties mes ilgai neapsistosime ties šia argumentacija – kad Lévi-Straussas siekia palikti šią sritį, paskubomis paaiškinęs, kodėl mokslo problema nėra tinkamas būdas kalbėti apie rašto funkciją ir kilmę: „Norint rašto pasirodymą susieti su tam tikrais civilizacijai būdingais bruožais, reikia eiti kita kryptimi". O tiksliau, reikia įrodyti, kad, remiantis mus taip sugluminusiu atsiejimu, rašto atsiradimas buvo susijęs labiau su „sociologine" nei su „intelektualine" būtinybe. Tad kitame puslapyje turi būti atskleista ne tik ši sociologinė būtinybė – o tai viso labo būtų paprasčiausia banalybė ir ji tik šiek tiek būtų susijusi su sociologine rašto specifika, – bet ir tai, kad ši socialinė būtinybė yra „viešpatavimo", „išnaudojimo", „pavergimo" bei „klastos" būtinybė.

Norint tinkamai perskaityti šį puslapį, reikia jį suskaidyti į lygmenis. Autorius čia pateikia tai, ką vadina savo „hipoteze": „Jei mano hipotezė

tiksli, reikia pripažinti, kad pirminė rašytinės komunikacijos funkcija – palengvinti pavergimą[1]." Pirmame lygmenyje ši hipotezė taip greitai patvirtinama, kad vargu ar išvis ją verta vadinti hipoteze. Šie faktai gerai žinomi. Jau seniai žinoma, kad rašto galia nedidelio skaičiaus žmonių – kastos ar klasės rankose visada sutapo su hierarchizavimu (mes sakytume su politiniu skirsmu): su suskirstymu į ekonominės-techninės-politinės galios grupes, klases ir lygmenis, o kartu su atidėtos[i], kapitalizavimo organui atiduotos galios – valdžios delegavimu. Šis fenomenas atsiranda nuo pačios sėslaus gyvenimo pradžios kartu su atsargų kaupimu atsiradus agrarinėms visuomenėms. Čia viskas taip akivaizdu[2], kad Lévi-Strausso pateikiamus empirinius pavyzdžius galima būtų plėsti iki begalybės. Visa ši struktūra pasirodo vos tik visuomenė pradeda gyvuoti kaip visuomenė, kitaip sakant, nuo pat gyvenimo apskritai pradžios, kai itin įvairialypės struktūros ir įvairaus sudėtingumo lygmenyse yra įmanoma *skirti-uždelsti esatį*, t. y. *išlaidas* ar vartojimą, ir organizuoti gaminimą, t. y. *rezervą* apskritai. Tai atsitinka gerokai anksčiau už rašto siaurąja prasme pasirodymą, tačiau tiesa (ir to negalima nepaisyti), kad tam tikrų rašto sistemų pasirodymas prieš tris-keturis tūkstantmečius yra neįtikėtinas šuolis gyvenimo istorijoje. Tuo labiau neįtikėtinas, kad stulbinantis skirsmo galios augimas bent jau per šiuos kelis tūkstantmečius nesukėlė jokių ryškesnių organizmo transformacijų. Kaip tik tai ir yra skirsmo galios savastis: kuo labiau ji plečiasi, tuo mažiau permaino gyvenimą. Jeigu ji taptų *begalinė* – o tai jos esmė *a priori* atmeta – pats gyvenimas pasiektų nesudrumsčiamą, nepaliečiamą ir amžiną esatį: begalinį skirsmą, Dievą ar mirtį.

Taip prieiname prie antrojo skaitymo lygmens. Jame atsiskleis ir galutinis Lévi-Strausso sumanymas – tai, ko link įrodymas nukreipia faktines akivaizdybes – ir drauge politinė ideologija, kuri, pavadinta marksistinės hipotezės vardu, persipina su pačiu gražiausiu to, ką mes pavadinome „esaties metafizika", pavyzdžiu.

Prieš tai matėme, kaip dėl tyrinėjimų, susijusių su mokslo statusu ir žinių sukaupimu, empiriškumo kiekvienas išsakytas teiginys prarado

[1] „Palengvinti", „sudaryti palankias sąlygas", „sustiprinti" – tai žodžiai, pasirinkti rašto veikimui aprašyti. Ar taip sau neuždraudžiamas bet koks esminis, principinis, griežtas apibrėžimas?

[i] *différée* – galima versti ir „atskirtos; uždelstos". Apie šio žodžio dviprasmiškumą žr. skyrelio *Rašytinė būtis* iii vert. paaiškinimą, p. 38.

[2] Žr. pavyzdžiui, Leroi-Gourhan, *Gestas ir šneka*. Žr. taip pat *Tautų raštas ir psichologija* [Žr. tikslesnes nuorodas *Įžangos* 1 išnašoje, p. 7].

griežtumą ir tapo vienodai galintis būti klaidingas ar teisingas. Net kilo abejonių, ar apskritai verta kelti apie tai klausimą. Tas pats vyksta ir čia. Tai, kas bus pavadinta *pavergimu*, lygiai taip pat teisėtai gali vadintis *iš-(si)laisvinimu*. Ir kaip tik tuo metu, kai šis svyravimas *sustabdomas* ties pavergimo reikšme, diskursas paralyžiuojamas ir virsta apibrėžta ideologija, kuri mums keltų nerimą, jei tuo čia pirmiausiai rūpintumėmės.

Šiame tekste Lévi-Straussas nedaro jokio skirtumo tarp hierarchizavimo ir viešpatavimo, tarp politinės valdžios ir išnaudojimo. Šiuose apmąstymuose nuskamba anarchizmo, sąmoningai painiojančio įstatymą su priespauda, gaida. Pozityvaus įstatymo ir teisės idėją, kurią sunku mąstyti kaip iki rašto galimybės esančią formalią visiems žinomą bendrybę, Lévi-Straussas apibrėžia kaip suvaržymą ir pavergimą. Politinė valdžia gali būti vien neteisingos galios turėtoja. Tai klasikinė ir nuoseklı tezė, tačiau čia išsakyta kaip savaime suprantama, be mažiausio kritinio dialogo su kitos tezės šalininkais, pagal kurią įstatymo bendrybė, priešingai, yra laisvės valstybėje sąlyga. Jokio dialogo, pavyzdžiui, su Rousseau, kuris, be abejo, būtų suvirpėjęs, matydamas, kad juo remiasi mokinys, šitaip apibrėžiantis įstatymą.

> Jei rašto nepakako žinioms sutvirtinti, jis galbūt buvo būtinas sustiprinti valdžiai. Pasižiūrėkime į tai, kas arčiau mūsų: per XIX amžių išsiplėtojęs sistemingas Europos valstybių siekis įvesti privalomą išsilavinimą eina koja kojon su karinės tarnybos ir proletarizavimo išplėtimu. Šitaip kova prieš analfabetizmą jungiasi su valdžios kontrolės piliečių atžvilgiu sustiprėjimu. Mat reikia, kad visi mokėtų skaityti, idant valdžia galėtų pasakyti: kiekvienas privalo žinoti įstatymą.[1]

Vertinant šiuos kritiškus pareiškimus reikia būti atsargiam. Ypač reikia stengtis jų neapversti ir neužimti priešingos pozicijos. Neabejotina, kad tam tikroje duotoje istorinėje struktūroje – pavyzdžiui, toje epochoje, apie kurią kalba Lévi-Straussas – formalaus teisėtumo pažanga, kova prieš analfabetizmą ir t. t. galėjo funkcionuoti kaip mistifikuojanti jėga ir instrumentas, sutvirtinantis vienos klasės ar vieno luomo valdžią, kurios formali-universali reikšmė buvo pasisavinta konkrečios empirinės jėgos. Galbūt tai netgi esminė ir neišvengiama būtinybė. Tačiau remtis ja, siekiant paprastai ir vienareikšmiškai apibrėžti įstatymą ir valstybę, pasmerkti juos etiniu požiūriu, o kartu su jais ir rašto, privalomos karinės

[1] Šio tipo gausių svarstymų galima aptikti Valéry tekstuose.

tarnybos bei proletarizavimo išplitimą, politinės pareigos ir „kiekvienas privalo žinoti įstatymą" bendrybę, – visa tai yra padarinys, kurio negalima griežtai išvesti iš šių prielaidų. Bet jei vis dėlto tai daroma, kaip šiuo atveju, tuoj pat reikia padaryti išvadą, kad neišnaudojimas, laisvė ir t. t. „eina koja kojon" (vartojant šį tokį dviprasmišką posakį) su analfabetizmu ir su neprivaloma karine tarnyba, neprivalomu visuomeniniu išsilavinimu ar įstatymu apskritai. Argi ne taip?

Venkime Lévi-Straussui priešpriešinti klasikinių argumentų sistemą ar net supriešinti jį su juo pačiu (ankstesniame puslapyje jis iš tiesų rašto prievartą siejo su tuo faktu, kad raštas buvo rezervuotas mažumai, raštvedžių konfiskuotas vienos kastos naudai, o dabar pavergianti prievarta priskiriama visuotiniam alfabetizavimui). Tai viso labo tik tariamas nenuoseklumas: universalumas, kaip empirinė jėga, yra visada užvaldytas konkrečios empirinės jėgos, – tai vienintelis teiginys, iškeliamas abiejuose minėtuose Lévi-Strausso sakiniuose.

Ar norint nagrinėti šią problemą reikia kelti klausimą, kokia yra pavergimo universalios formos įstatymui reikšmė? Galėtume tai padaryti, tačiau geriau būtų nesukti šiuo klasikiniu keliu: jis mus gana greitai priverstų parodyti, kad rašto įvaldymas suformuoja laisvą subjektą vykstant prievartiniam jo paties nusitrynimo ir jo paties sukaustymo procesui. Šio proceso neįmanoma apmąstyti etikos, psichologijos, politinės filosofijos ir klasikinės metafizikos sąvokomis. Palikime šias kalbas sklaidyti ore, – mes dar nepabaigėme skaityti rašto „Pamokos".

Kadangi Lévi-Straussas toliau tęsia su šios laisvamaniškos ideologijos gaidele, turinčia gana ypatingą antikolonialistinį ir anti-etnocentristinį atspalvį:

> Iš tautinės plotmės visas reikalas perėjo į tarptautinę plotmę to bendrininkavimo dėka, kuris užsimezgė tarp jaunų valstybių – susidūrusių su problemomis, kurias mes sprendėme prieš vieną ar du amžius – ir turtingųjų tarptautinės bendruomenės, nerimaujančios dėl grėsmės, kurią jos stabilumui kelia reakcija tautų, kurių rašytinis žodis dar neįpratino mąstyti užgaidžiai kaitaliojamomis formuluotėmis ir pagrįsti pastangas siekti mokslo. Galėdamos prieiti prie bibliotekose *sukaupto* žinojimo, šios tautos tampa jautrios melams, kuriuos išspausdinti dokumentai propaguoja dar didesniu mastu. (Kursyvas mūsų).

Tiesos, kurią gali turėti tokie tvirtinimai, akivaizdoje ėmęsi tų pačių atsargumo priemonių kaip ir prieš akimirką, parafrazuokime šį tekstą. Tai jaunų valstybių, kurios susijungia su ką tik demaskuotomis senomis valstybėmis („jaunų valstybių ir turtingųjų tarptautinės bendruomenės bendrininkavimas"), kritika dekolonizuotų tautų laisvės vardu. „Viso reikalo" kritika: rašto propagavimas pateikiamas voliuntaristinės psichologijos sąvokomis, o jo suformuotas tarptautinės politikos fenomenas aprašomas ryžtingai ir sąmoningai organizuoto sąmokslo sąvokomis. Kritika valstybės apskritai ir jaunų valstybių, kurios propagandiniais tikslais platina raštą, siekdamos užtikrinti savo pareiškimų perskaitomumą bei veiksmingumą ir apsisaugoti nuo „reakcijos tautų, kurių rašytinis žodis dar neįpratino mąstyti užgaidžiai kaitaliojamomis formuluotėmis". O tai leidžia suprasti, kad sakytinės formuluotės nėra kaitaliojamos, nėra daugiau užgaidžiai kaitaliojamos nei rašytinės formuluotės. Tai ne pats mažiausias paradoksas. Kartojame dar kartą: mes nenorime teigti, kad raštas negali atlikti ar iš tiesų neatlieka šio vaidmens, tačiau kai tuo remiantis jam priskiriamas specifiškumas ir padaroma išvada, kad šneka nuo to apsisaugo, čia atsiveria bedugnė, kurios negalima taip lengvai peržengti. Nekomentuosime to, kas pasakyta apie priėjimą prie „bibliotekose sukaupto žinojimo", vienareikšmiškai apibrėžto kaip jautrumas „melams, kuriuos išspausdinti dokumentai..." ir t. t. Galima būtų aprašyti ideologinę atmosferą, kuria *šiandien* alsuoja tokios formuluotės. Pasitenkinkime atpažinę čia paveldą antrojo *Samprotavimo* („Tad palikdami visas mokslines knygas... ir mąstydami apie Žmogiškos Sielos pirmuosius ir paprasčiausius veiksmus...". „O žmogau... Štai tavo istorija, tokia, kokią tikėjausi skaityti ne į tave panašių [būtybių] knygose, nes jie yra melagiai, bet niekada nemeluojančioje prigimtyje."), traktato *Emilis* („Piktnaudžiavimas knygomis naikina mokslą..." „...tokia daugybė knygų mus verčia nepaisyti pasaulio knygos..." „...reikia ne skaityti, reikia matyti." „Aš atimu jų paties didžiausio varganumo instrumentus, t. y. knygas. Skaitymas – tai vaikystės rykštė." „Skaitantis vaikas nemąsto." ir t. t.), esė *Savojos vikaras* („Aš vėl užverčiau visas savo knygas..."), *Laiškas Christophe'ui de Beaumont* („Aš ieškojau tiesos knygose: jose radau tik melą ir paklydimą.")[1].

Po šios naktinės meditacijos Lévi-Straussas sugrįžta prie „nepaprasto incidento". Ir būtent tam, kad pasakytų pagiriamąjį žodį – dabar jau pateisintą istorijos – tiems nambikvarų genties išminčiams, kuriems užteko

[1] *Emile ou de l'éducation; Vicaire savoyard; Lettre à Christophe de Beaumont.*

drąsos pasipriešinti raštui ir jų vado mistifikacijai. Pagiriamasis žodis tiems, kurie mokėjo pertraukti – deja, tik tam tikram laikui – lemtingą evoliucijos eigą ir kurie „pasidarė sau atokvėpį". Šiuo aspektu ir savo požiūriu į nambikvarų visuomenę etnologas yra griežtas konservatorius. Po kelių šimtų puslapių jis pažymės: „noriai griaunantis tarp savųjų ir maištaujantis prieš tradicinius papročius, etnologas tampa pagarbus, net konservatyvus, vos tik tiriama visuomenė pasirodo skirtinga nuo jo paties visuomenės".

Du motyvai vietoj išvados: viena vertus, kaip ir Rousseau mąstyme, būtinos ar veikiau lemtingos degradacijos, kaip pačios progreso formos, tema; kita vertus, nostalgija tam, kas buvo iki šios degradacijos, jausminis polėkis pasipriešinimo salelėms, mažoms bendruomenėms, kurios laikinai apsisaugojo nuo sugedimo (šia tema žr. *Pokalbiai*, p. 49), kuris, kaip Rousseau mąstyme, susijęs su raštu ir su vieningos, sau esančios šnekos suvienytos tautos susiskaidymu. Prie to dar sugrįšime. Paskaitykime:

> Kauliukai, be abejo, mesti [kalbama apie lemtingą evoliuciją, į kurią jau įtrauktos tautos, iki šiol buvusios apsaugotos nuo rašto: daugiau fatalistinis nei deterministinis konstatavimas. Istorijos seka mąstoma žaidimo bei atsitiktinumo sąvokomis. Reikėtų išstudijuoti tokią dažną žaidėjo metaforą Lévi-Strausso tekstuose – J. D. past.]. Tačiau *mano* nambikvarų kaime kietakakčiai vis dėlto buvo patys išmintingiausi. (Kursyvas mūsų).

Šie kietakakčiai – tai besipriešinantieji, tie, kurių vadas negalėjo apgauti ir kurie yra veikiau tvirto nei subtilaus būdo, kurie turi daugiau širdingumo ir tradicinio išdidumo nei dvasios atvirumo.

> Tie, kurie nesutiko su savo vadu po to, kai jis pamėgino suvaidinti civilizuotą žmogų (po mano apsilankymo dauguma jo žmonių jį paliko), miglotai suprato, kad raštas ir klasta drauge prasiskverbė į jų tarpą. Pasislėpę toliau esančiuose brūzgynuose jie pasidarė sau atokvėpį. (Šio pasipriešinimo ištrauka taip pat atpasakota disertacijoje p. 89).

1. – Jei žodžiai turi prasmę ir jei „raštas ir klasta drauge prasiskverbė į jų tarpą", reikia manyti, kad vadinamosiose beraštėse visuomenėse nebuvo klastos ir visų su ja susijusių verčių ir neverčių. Norint tuo suabejoti, nereikia toli eiti: užtenka pasukti empiriniu aplinkkeliu, iškeliant faktus, sugrįžti atgal aprioriškumo ar transcendentalumo link, kaip tai

darėme įvadinėje dalyje[1]. Šioje įvadinėje dalyje primindami, kad prievarta nelaukė rašto siaurąja prasme pasirodymo, kad raštas visada jau buvo prasidėjęs kalboje, kaip ir Lévi-Straussas mes darome išvadą, kad prievarta yra raštas. Tačiau prie šio teiginio mes priėjome visai kitu keliu, tad jis turi radikaliai skirtingą prasmę. Jis nebėra paremtas mito mitu, pirmapradiškai geros šnekos ir prievartos, kuri ją esą užgriūna kaip lemtingas nelaimingas atsitikimas, mitu. Lemtingas nelaimingas atsitikimas, kuris esąs ne kas kita kaip pati istorija. Tai nereiškia, kad šitaip daugiau ar mažiau atvirai nurodydamas į nupuolimo į blogį, einančio po žodžio nekaltybės etapo, idėją, Lévi-Straussas šią klasikinę ir implicitinę teologiją paverčia sava. Tiesiog jo etnologinis diskursas randasi vartojant sąvokas, schemas bei vertes, kurios sistemingai ar genealogiškai bendrininkauja su šia teologija ir šia metafizika.

Taigi mes čia nesuksime ilgu empiriniu ar aprioriniu aplinkkeliu. Pasitenkinsime nambikvarų visuomenės aprašyme palyginę skirtingus momentus. Jei tikėsime *Pamoka*, iki rašto nambikvarai nepažinojo prievartos ir netgi hierarchizavimo, mat šis labai greitai sutapatinamas su išnaudojimu. Tad šalia skyriaus *Pamoka* užtenka atsiversti bet kurį *Liūdnųjų tropikų* ar disertacijos puslapį, kad akivaizdžiai išaiškėtų visiškai priešingas dalykas. Čia susiduriame ne tik su griežtai hierarchizuota visuomene, bet ir su visuomene, kurios santykiai paženklinti stulbinančia prievarta. Tokia pat stulbinančia, kaip ir nekalti bei švelnūs išdykavimai, kurie aprašyti skyriaus *Pamoka* pradžioje ir kuriuos mes visai teisėtai traktuojame kaip apgalvotas tendencingo įrodymo prielaidas.

Tarp daugybės kitų analogiškų ištraukų, kurių čia negalime pacituoti, atsiverskime 87 disertacijos puslapį. Savaime aišku, kalbama apie beraščius nambikvarus:

> O vadas turi parodyti nuolatinį, veikiau dėl rinkiminės politikos nei valdžioje įgytą talentą išlaikyti savo grupę ir, jei įmanoma, ją didinti prisijungiant naujų grupių. Klajoklių gentis iš tiesų atrodo kaip trapus vienetas. Jei vado valdžia tampa pernelyg reikli, jei jis sau užgrobia pernelyg daug moterų, jei bado laikotarpiu nepajėgia išspręsti maitinimosi problemų, kyla nepasitenkinimas, individai ar šeimos suskyla ir prisijungia prie giminingos genties, kurios gyvenimas atrodo geriau sutvarkytas: ji geriau maitinasi, nes atranda medžioklės ir augalų rinkimo vietų, arba yra turtingesnė dėl

[1] Derrida čia turi omenyje šios knygos II dalies 1 skyriaus „Raidės prievarta: nuo Lévi-Strausso iki Rousseau", įvadinę dalį.

> mainų su kaimyninėmis grupėmis, arba yra galingesnė po pergalingų karų. Tokiu atveju vado vadovavimas grupei tampa labai ribotas, jis nesugeba pasipriešinti kasdieniams sunkumams, rizikuoja, kad jo žmonos bus sugundytos stipresnių kaimynų, ir būna priverstas atsisakyti vadovavimo tam, kad su paskutiniais jam ištikimais žmonėmis prisijungtų prie laimingesnės grupuotės. Tuo būdu nambikvarų visuomenė yra nuolat tampanti: grupės susiformuoja, išsiformuoja, didėja ir išnyksta, ir kartais po kelių mėnesių genčių sudėtis, skaičius ir pasiskirstymas pasidaro nebeatpažįstamas. Visus šiuos pokyčius lydi intrigos bei konfliktai, pakilimai ir nuopuoliai, viskas vyksta nepaprastai greitu ritmu.

Galima būtų taip pat pacituoti disertacijos skyrius, pavadintus „Karas ir prekyba“, „Nuo gimimo iki mirties“. Taip pat visa tai, kas susiję su nuodų vartojimu, aprašytu disertacijoje ir *Liūdnuosiuose tropikuose*. Kaip būna tikrinių vardų karas, lygiai taip pat būna ir nuodų karas, į kurį buvo įtrauktas pats etnologas:

> Manęs atėjo ieškoti keturių žmonių delegacija ir gana grėsmingu tonu paprašė įmaišyti nuodų (kuriuos man atnešė tuo pat metu) į patiekalą, kurį turėjau įteikti [asmeniui] A 6; jie manė, kad būtina jį tuoj pat sunaikinti, nes, kaip man buvo pasakyta, jis yra „labai piktas“ (*kakore*) „ir nieko nevertas“ (*aidotiene*) (p. 124).

Dar pacituosime tik vieną ištrauką – puikų idiliško aprašymo priedą:

> Mes aprašėme švelnų draugiškumą tarp skirtingų lyčių ir grupėse vyraujančią visuotinę harmoniją. Tačiau kai santykiai sugenda, jie užleidžia vietą patiems kraštutiniausiems sprendimams: nunuodijimams ir nužudymams... Jokia Pietų Amerikos grupė mūsų žiniomis šitaip atvirai ir spontaniškai neišreiškia... aršių bei priešiškų jausmų, kurių individuali išraiška atrodo neatsiejama nuo jų niekuomet neišduodančios socialinės stilizacijos (p. 126. Ar pastarosios formuluotės negalima pritaikyti bet kokiai socialinei grupei apskritai?).

2. – Na štai mes ir sugrįžome prie Rousseau. Šios rašto filosofijos pagrindą sudarantis idealas – tai sau pačiai netarpiškai, be skirsmo esančios bendruomenės, šnekos bendruomenės, kurioje visi nariai turi kalbėjimo galimybę, atvaizdas. Idant tai patvirtintume, nesiremsime nei *Liūdnaisiais tropikais*, nei jų teoriniu atbalsiu (*Pokalbiais*) – remsimės tekstu iš veikalo

Struktūrinė antropologija, 1958 metais papildytu aliuzijomis į *Liūdnuosius tropikus*. Čia raštas apibrėžiamas kaip *socialinio neautentiškumo* sąlyga:

> ...šiuo požiūriu veikiau kaip tik modernaus žmogaus visuomenės turėtų būti apibrėžtos kaip stokojančios. Mūsų santykiai su kitais asmenimis, išskyrus atsitiktinius bei fragmentiškus atvejus, nebėra pagrįsti globalia patirtimi, *kai vienas subjektas konkrečiai suvokia kitą*. Jie didžia dalimi yra netiesioginių rekonstrukcijų, naudojantis rašytiniais dokumentais, rezultatas. Mes susiję su savo patirtimi nebe per sakytinę tradiciją, implikuojančią *išgyventą sąlytį* su asmenimis – pasakotojais, dvasininkais, išminčiais ar senoliais – bet per bibliotekose *sukauptas* knygas, kuriomis remdamasi kritika taip sunkiai stengiasi rekonstruoti jų autorių veidą. O dabarties plotmėje su milžiniška savo amžininkų dauguma mes bendraujame per įvairiausius tarpininkus – rašytinius dokumentus ar administracinius mechanizmus – kurie be abejo nepaprastai išplečia mūsų ryšius, tačiau tuo pat metu jiems suteikia *neautentiškumo* pobūdį. Tai tapo pačiu piliečių ir valdžios santykių ženklu. Mes neketiname pasiduoti paradoksui ir neigiamai vertinti milžinišką revoliuciją, kurią sukėlė rašto išradimas. Tačiau būtina suvokti, kad jis iš žmonijos atėmė vieną esminį dalyką, tuo pat metu jai atnešdamas tiek naudos (p. 400–402. Kursyvas mūsų).

Nuo šiol etnologo misija turi etinę reikšmę: aplinkoje nužymėti „autentiškumo lygmenis“. Autentiškumo kriterijus – tai „kaimynystės“ ryšys mažose bendruomenėse, kur „visi kiekvieną pažįsta“:

> „Jei atkreipsime dėmesį į tai, kur atliekamas antropologinis tyrimas, priešingai, galėsime konstatuoti, kad vis labiau domėdamasi moderniųjų visuomenių studijomis, antropologija pasistengė jose atpažinti ir išskirti *autentiškumo lygmenis*. Kai etnologas tiria miestelį, įmonę ar didmiesčio „kaimynystę“ (kaip anglosaksai sako, *neighbourhood*), būti intymioje aplinkoje jam leidžia būtent tai, kad ten visi kiekvieną pažįsta ar beveik...“. „Ateitis, be abejo, parodys, jog pats svarbiausias antropologijos įnašas į socialinius mokslus yra tas, kad ji įvedė (beje, nesąmoningai) šią pamatinę dviejų socialinės egzistencijos modalumų perskyrą: gyvenimo būdas, nuo pat pradžių suvoktas kaip tradicinis ir archajiškas, kuris visų pirma būdingas autentiškoms visuomenėms; ir daug naujesni išoriniai pavidalai, kuriuos pirmojo tipo visuomenė, žinoma, turi, tačiau antruoju atveju netobulai ir nepilnai autentiškos grupės yra susiformavusios daug platesnės sistemos, kuri pati paveikta neautentiškumo, gilumoje“ (p. 402–403).

Šio teksto aiškumas savaime pakankamas. „Ateitis, be abejo, parodys“, ar iš tiesų būtent toks yra „pats svarbiausias antropologijos indėlis į socialinius mokslus“. Šis mažos „kristalinės“ struktūros, visiškai sau esančios, į savo pačios kaimynystę susibūrusios bendruomenės modelis yra neabejotinai rusoistinis.

Turėsime tai nuosekliai patikrinti remdamiesi daugiau nei vienu tekstu. O šį sykį ir kaip visada dėl tų pačių priežasčių veikiau atsigręžkime į *Esė*. Rousseau čia parodo, kad socialinė *distancija*, kaimynų išsibarstymas yra priespaudos, savivalės bei ydos sąlyga. Bet kokia priespaudos valdžia atlieka tą patį judesį: nutraukia piliečių esatį, bendrą esatį, „susibūrusios tautos“ vienbalsiškumą, sukuria išsibarstymo situaciją, neleidžia subjektams susieiti, pasijusti kartu vienos ir tos pačios šnekos, vienų ir tų pačių įtikinančių mainų erdvėje. Šis fenomenas aprašytas paskutiniame *Esė* skyriuje. Dabar jau pripažįstamas šios struktūros dviprasmiškumas: galima apversti jos prasmę ir parodyti, kad ši bendra esatis taip pat kartais yra minios, pajungtos demagoginiams postringavimams, bendra esatis. Numatydamas tokią galimą inversiją, savo budrumą Rousseau išreiškia ženklais, kuriuos reikės perskaityti. Ir vis dėlto *Esė* visų pirma mus perspėja dėl socialinio gyvenimo ir informacijos struktūrų modernioje politinėje mašinoje. Tai pagiriamasis žodis iškalbingumui ar veikiau pilnutinės šnekos iškalbai, nebylių ir anonimiškų ženklų – pinigų, agitacinių lapelių („plakatų“), ginklų ir uniformuotų kareivių – pasmerkimas:

> Kalbos natūraliai susiformuoja pagal žmonių poreikius, jos keičiasi ir pagenda pagal tų pačių poreikių kaitą. Senais laikais, kai įtikinėjimas stojo visuomeninės prievartos vieton, iškalba buvo būtina. O kam šiandien ji būtų reikalinga, kai visuomeninė prievarta pamaino įtikinėjimą? Nebereikia nei įtikinėjimo meno, nei retorinės figūros, norint pasakyti ***tai man teikia malonumą***. Ką gi galima pasakyti susirinkusiai tautai? Pamokslus. Ir argi tiems, kurie juos sako, rūpi įtikinti tautą? Juk anaiptol ne ji suteikia privilegijų. Liaudies kalbos mums tapo taip pat visiškai nereikalingos kaip ir iškalba. Visuomenės įgavo galutinį pavidalą: nuo šiol jose viskas keičiasi tik su pabūklais ir ekiu; viskas, ką turima pasakyti tautai, tai ***duokite pinigų***, o tam pakanka skelbimų gatvių kampuose arba civilių namuose apsistojusių kareivių. Tam nereikia suburti žmonių: priešingai, reikia neleisti subjektams susiburti – tai pirmoji moderniosios politikos maksima... Senovės laikais kalbėti tautai būdavo išeinama į viešas vietas. Čia būdavo kalbama visą dieną be jokio vargo... Įsivaizduokime žmogų, prancūziškai besikreipiantį į Paryžiaus gyventojus Vandomo aikštėje: tegu jis rėkia visa

gerkle – girdėsime, kad jis rėkia, bet nesuprasime nė žodžio... Jei aikščių šarlatanų Prancūzijoje nėra tiek gausu kaip Italijoje, tai anaiptol ne dėl to, kad Prancūzijoje jų mažiau klausomasi, o todėl, kad jie nėra taip gerai girdimi... Tad tvirtinu, kad bet kokia kalba, kurios susibūrusi tauta neišgirsta, yra vergų kalba: neįmanoma, kad tokia kalba kalbanti tauta išliktų laisva" (XX skyrius, *Kalbos ryšys su valdžia*).

Tad esatis sau, skaidrus artumas netarpiškuose santykiuose akis į akį ir balso girdimumo ribose – tai klasikinis socialinio autentiškumo apibrėžimas. Jis yra rusoistinis, bet drauge paveldėtas iš platonizmo ir, kaip pamename, susijęs su anarchistiniu bei laisvamanišku pasipriešinimu Įstatymui, Valdžiai ir Valstybei apskritai, taip pat su XIX amžiaus utopinių socializmų svajone ir ypač glaudžiai su furjerizmo utopinio socializmo svajone. Savo laboratorijoje ar veikiau savo dirbtuvėje etnologas taip pat puoselėja šią svajonę, tarsi tai būtų vienas iš daugelio gabalėlių ar instrumentų. Tarnaudamas tam pačiam atkakliam geismui, į kurį etnologas visada „įdeda dalelę savęs", šis įrankis turi konstruoti kartu su kitomis „parankiomis priemonėmis". Nes etnologas taip pat nori būti froidistu, marksistu (tokio „marksizmo", kurio kritinis darbas, kaip prisimename, nesudarytų nei „priešpriešos", nei „prieštaros" su „budistine kritika") ir net prisipažįsta jaučiąs pagundą „populiariam materializmui"[1].

Vienintelė meistravimo silpnybė – bet ar dėl to jis nėra nepataisomas? – tai negalėjimas pasiteisinti savo paties diskursu. Instrumentų ar sąvokų buvimas-jau-čia negali būti suardytas ar iš naujo išgalvotas. Šia prasme perėjimas nuo geismo prie diskurso meistraujant visada pasimeta, meistravimas stato savo rūmus iš statybinio laužo („Mitinis mąstymas... savo ideologinių rūmų statybai naudoja ankstesnių socialinių diskursų laužą". *Laukinis mąstymas*, p. 32 [p. 35]). Geriausiu atveju meistraujantis diskursas gali pats sau prisipažinti, savyje pripažinti savo geismą ir savo žlugimą, pateikti apmąstymui buvimo-jau-čia esmę ir būtinybę, pripažinti, kad patį radikaliausią diskursą, patį išradingiausią bei sistemiškiausią išradėją užklumpa, pergudrauja tam tikra istorija, tam tikra kalba ir t. t., tam tikras *pasaulis* (nes „pasaulis" neturi jokios kitos reikšmės), iš kurio jie turi pasiskolinti savo dalis – tebūnie vien tam, kad sugriautų seną mašiną (beje, kilpinis[i], atrodo, iš pradžių buvo griovimui sukurta

[1] *Esprit*, 1963 metų lapkritis, p. 652. Taip pat žr. *Žalia ir virta* p. 35.

[i] *bricole* – tai tos pačios šaknies žodis kaip ir *bricolage* [meistravimas] bei *bricoleur* [meistrautojas].

karo ar medžioklės mašina. Ir kas gali patikėti taikaus meistrautojo įvaizdžiu?). Išradėjo idėja, nebeturinti nieko bendra su meistravimu, kyla iš kreacionistinės teologijos. Tik tokia teologija gali akredituoti esminę bei griežtą skirtį tarp išradėjo ir meistrautojo. O tai, kad išradėjas visada yra tam tikros rūšies meistrautojas – tai neturi sugriauti bet kokios meistravimo kritikos, veikiau priešingai. Kritikos kokia prasme? Visų pirma, jei meistrautojo ir išradėjo skirtis savo esme yra teologinė, tai pati meistravimo sąvoka implikuoja atsitiktinį nuopuolį ir baigtinumą. Tad reikia atsisakyti šios technoteologinės reikšmės, idant būtų apmąstytas pirmapradis geismo priklausymas diskursui, diskurso priklausymas pasaulio istorijai ir kalbos buvimas-jau-čia, tampantis geismo masalu[ii]. Be to, jei suponuojame, kad meistraujant išsaugoma meistravimo idėja, tai mums dar reikia žinoti, kad ne visi meistravimai turi tą pačią vertę. Meistravimas kritikuoja pats save.

Pagaliau „socialinio autentiškumo" vertė yra vienas iš dviejų būtinų polių moralumo apskritai struktūroje. Gyvos šnekos etika būtų visiškai gerbtina, – kad ir kokia utopinė ar atopinė ji būtų (t. y. atsieta nuo *suerdvinimo* ir nuo skirsmo kaip rašto), – ji būtų gerbtina kaip pati pagarba, jei negyvuotų kaip savo pačios kilmės sąlygos *masalas* ir nepagarba šiai sąlygai, jei nesinaudotų šneka kaip svajone apie esatį, kuri nesuteikiama raštui arba jo paties atmetama. Šnekos etika yra įvaldytos esaties masalas. Kaip ir kilpinis, masalas visų pirma reiškia strateginę medžiotojo priemonę. Tai sakalų medžioklės sąvoka: kaip sako *Littré*[iii], „paukščio formos raudonos odos gabalėlis, kuriuo pašaukiamas plėšrus paukštis, kai negrįžta tiesiai ant kumščio". Pavyzdys: „Jo savininkas jį kviečia ir šaukia, ir plėšosi, rodo jam jauką ir kumštį, bet veltui (La Fontaine)".

Šnekoje atpažinti raštą, t. y. skirsmą ir šnekos nesatį – tai pradėti mąstyti masalą. Nėra etikos be *kito* esaties, bet taip pat ir atitinkamai be nesaties, paslėpties, aplinkkelio, skirsmo, rašto. Archiraštas yra moralumo, kaip nemoralumo, kilmė. Neetinė etikos atvertis. Prievartinė atvertis. Idant pakartotume moralės genealogiją, neabejotinai reikia griežtai suspenduoti etinę prievartos instanciją, kaip jau padarėme su populiaria rašto samprata.

Taigi nuo nepakantumo raštui neatsiejamas pagiriamasis žodis balso svarbai[iii] yra bendras tiek Rousseau, tiek Lévi-Straussui. Ir vis dėlto

[ii] *leurre* – daugiareikšmis žodis: „jaukas, masalas; apgaulė; iliuzija".

[iii] Prancūzų kalbos žodynas.

[iii] *la portée de la voix* – *la portée* reiškia ir „nuotolis, atstumas", ir „reikšmė, svarba". Tad šią vietą galima versti ir „pagiriamasis žodis balso girdimumo atstumui".

tekstuose, kuriuos turime dabar skaityti, Rousseau lygiai taip pat nepasitiki pilnutinės ir esančios šnekos iliuzija, esaties šnekoje, kuri laikoma skaidria ir nekalta, iliuzija. Tad kaip tik pagiriamojo žodžio tylai link yra perkeliamas pilnutinės šnekos, atplėštos nuo skirsmo ir nuo žodžio prievartos, mitas. Tam tikru būdu „visuomeninė prievarta" visada jau yra pradėjusi „įtikinėjimo pamainymą"[i].

Galbūt pats laikas iš naujo perskaityti *Esė apie kalbų kilmę*.

[i] „*suppléer à la persuasion*" – tai aliuzija į paties Rousseau ką tik cituotą teksto ištrauką. Apie *supléer* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio „Apie aklumą pakaitalui" i vert. paaiškinimą, p. 192.

II SKYRIUS.
„TAS PAVOJINGAS PAKAITALAS...“

Kiek balsų sukils prieš mane! Iš tolo girdžiu šaukiančią tą garsiąją išmintį, kuri nuolatos mus atima iš mūsų pačių, kuri visada laiko nieku dabartį ir be perstojo persekioja ateitį (o šioji tolsta vos prie jos priartėjus) ir kuri nuneša mus ten, kur mūsų nėra, taigi ten, kur mes niekados nebūsime.

Emilis, arba Apie auklėjimą

Visi dokumentai, kuriuos surinkau, norėdamas papildyti atminties spragas ir jais vadovautis šiame darbe, yra patekę į kitų rankas ir jau nebesugrįš į manąsias.

Išpažinimai[1]

Apie tai jau sakėme ne kartą: pagiriamasis žodis gyvajai šnekai, *užvaldantis* Lévi-Strausso diskursą, Rousseau mąstyme tėra tik vienas iš motyvų. Šis motyvas dera ir susijungia su savo priešybe: su nuolat atnaujinamu nepasitikėjimu vadinamąja pilnutine šneka. Kalbėjimosi situacijoje esatis ir žadama, ir kartu nesuteikiama. Šneką Rousseau iškėlė virš rašto, tačiau tokią šneką, kokia ji turėtų ar veikiau *būtų turėjusi* būti. Ir mums reikėtų atkreipti dėmesį į Rousseau vartojamą nuosaką bei gramatinį laiką, kurie gyvame pokalbyje mus susieja su esatimi. Rousseau *faktiškai* patyrė, ką

[1] Čia ir kitur kai kada su nedideliais pakeitimais cituojama iš J. J. Rousseau *Išpažintis* (vert. E. Viskanta ir V. Jurgutis), Vilnius: Alma Littera, 2000, p. 303 (toliau laužtiniuose skliausteliuose bus nurodomi tik lietuviško vertimo puslapiai; nenurodomi jie tik tuo atveju, jei esamas lietuviškas vertimo variantas visai netinkamas). Šios knygos vertėjai originalo pavadinimą *Confessions* kiek pakeitė, išversdami jį vienaskaita. Čia pavadinimas verčiamas laikantis originalo: *Išpažinimai.*

reiškia slėptis pačioje šnekoje, jos netarpiškumo miraže. Jis atpažino šį slėpimąsi ir jį nagrinėjo nepaprastai įžvalgiai. Iš mūsų atimama trokštama esatis tuo pačiu kalbiniu judesiu, kuriuo mėginame ją užvaldyti. „Apvogto vagies“ patirtis, kurią puikiai aprašo Starobinskis knygoje *Gyvoji akis*[i], Jean-Jacques'ą užklumpa ne tik veidrodiniame atvaizdo, „pagaunančio jo atspindį ir išduodančio jo esatį“ (p. 109), žaisme. Ši patirtis mus persekioja nuo pirmųjų žodžių. Mane steigiantis ir kartu suardantis veidrodinis atspindėjimas[ii] – tai taip pat ir kalbos dėsnis. Jis veikia kaip mirties galia gyvos šnekos šerdyje: tai gąsdinanti galia, nes ji tiek pat atveria šnekos galimybę, kiek ir kelia jai grėsmę.

Nors tam tikru būdu Rousseau, pasakytume, pripažįsta šią galią, kuri, duodama šnekai pradžią, suskaido jos konstruojamą subjektą, trukdo jam būti esatyje per savo ženklus, su visu raštu paveikia jo kalbą, vis dėlto jis labiau skubinasi užkirsti jai kelią nei priimti jos neišvengiamybę. Dėl to, siekdamas atstatyti esatį, jis ir iškelia rašto vertę, ir kartu jį diskvalifikuoja. Kartu, t. y. suskaidytu, tačiau vieningu judesiu. Pamėginsime nepražiopsoti keistos šio judesio vienovės. Rousseau pasmerkia raštą kaip esaties griovimą ir kaip šnekos ligą. Jis jį reabilituoja tiek, kiek raštas žada iš naujo įsavinti tai, kas buvo atimta iš šnekos. Tačiau kas visa tai atėmė, jei ne dar senesnis už šneką ir iki jos jau esantis raštas?

Pirmasis šio geismo judesys įgauna kalbos teorijos pavidalą. Antrasis valdo rašytojo patirtį. Kai Jean-Jacques'as *Išpažinimuose* mėgina paaiškinti, kaip tapo rašytoju, perėjimą prie rašto aprašo kaip šneka nusivylusios savęs esaties atstatymą per tam tikrą nesatį ir tam tikros rūšies apskaičiuotą nusitrynimą. Tad rašymas – vienintelis būdas išsaugoti šneką ar vėl pradėti kalbėti, nes save pateikdama šneka atsisako savęs. Šitaip susiformuoja *ženklų ekonomija*. Ji, beje, taip pat bus nuvilianti, dar artimesnė pačiai nusivylimo esmei bei būtinybei. Neįmanoma sutrukdyti savo norui suvaldyti nesatį, ir vis dėlto mes visada turime paleisti iš rankų grobį. Starobinskis aprašo giluminį dėsnį, valdantį erdvę, kurioje juda Rousseau:

> Kaip jam įveikti tą nesupratimą, neleidžiantį išreikšti tikrosios savo vertės? Kaip išvengti improvizuoto kalbėjimo rizikos? Kokią kitą komunikacijos priemonę pasitelkti? Kaip kitaip pasireikšti? Jean-Jacques'as pasirenka *nesatį* ir *rašymą*. Paradoksaliu būdu jis slepiasi tam, kad geriau pasirodytų, ir

[i] *L'œil vivant.*
[ii] *dessaisissement* – pažodžiui „atidavimas, sugrąžinimas to, kas turėta ar buvo paimta“.

patiki save rašytiniam žodžiui: „Mėgčiau draugiją, kaip ir kiekvienas kitas žmogus, jeigu nebūčiau tikras, kad ten aš pasirodau ne tik nepalankioj šviesoj, bet ir visai kitoks negu esu. Tad pasirinkau tokį gyvenimo būdą, kuris labiausiai man tinka: *rašyti* ir *slėptis*. Jeigu gyvenčiau visų akivaizdoje, niekas niekuomet nebūtų sužinojęs, ko esu vertas" (*Išpažinimai* [p. 129]). Verta pabrėžti šį išskirtinį prisipažinimą: Jean-Jacques'as nutraukia ryšius su kitais žmonėmis, tačiau tam, kad jiems pateiktų save raštu. Saugomas vienatvės, jis vis iš naujo neskubėdamas vienaip ar kitaip vartys šiuos sakinius.[1]

Reikia pažymėti, jog ekonomija veikiausiai pasireiškia tuo, kad šnekos pakeitimas raštu yra kartu ir esaties pakeitimas verte: šitaip paaukojamas *aš esu* arba *esu čia ir dabar*[i], *teikiant pirmenybę tam, koks* aš esu arba tam, ko esu vertas. „Jeigu gyvenčiau visų akivaizdoje[ii], niekas niekuomet nebūtų sužinojęs, ko esu vertas." Atsisakau dabartinio savo gyvenimo, aktualios ir konkrečios savo egzistencijos, siekdamas, kad būtų pripažinta mano tiesos bei vertės idealybė. Gerai žinoma schema. Kova šiuo atveju vyksta manyje ir jos metu aš noriu pakilti virš savo gyvenimo, tuo pat metu jį išsaugodamas, kad galėčiau mėgautis pripažinimu, o raštas kaip tik yra šios kovos fenomenas.

Taigi tokia būtų rašto pamoka Jean-Jacques'o egzistencijoje. Rašymas iš esmės – o šiuo atveju pavyzdiniu būdu – yra pati didžiausia auka, siekiant kiek galima labiau simboliškai vėl įsisavinti esatį. Šiuo požiūriu Rousseau žinojo, kad mirtis nėra paprasčiausiai išoriška gyvenimui. Per raštą mirtis taip pat ir pradeda gyvenimą. „Pradėjau gyventi tik tada, kai save laikiau mirusiu" (*Išpažinimai*, VI knyga [p. 251]). Ar nuo tada, kai auka – „literatūrinė savižudybė" – apibrėžiama šios ekonomijos sistemoje, ji nevirsta tiesiog *regimybe*? Ar tai nėra pakartotinis simbolinis įsisavinimas? Ar jis atsisako *esamybės* ir *savasties* ne tam, kad geriau įvaldytų jų prasmę, jų tiesos – esamybės esaties ir artumo ar savasties nuosavumo[iii] idealią formą? Būtume priversti kalbėti apie klastą ir

[1] *Skaidrumas ir kliūtis* [*La transparence et l'obstacle*], p. 154. Mes, be abejo, galime išvardyti Rousseau interpretatorius tik tam, kad nurodytume, kokias įtakas jie darė vieni kitiems arba tam, kad išryškintume ginčytinus klausimus. Tačiau šiandien bet koks Rousseau skaitytojas, savaime suprantama, naudojasi nuostabiu *Rinktinių raštų* leidimu, šiuo metu pasirodžiusiu kolekcijoje *Bibliothèque de la Pléiade*, taip pat pagrindiniais p. Bouchardy, Burgelino, Candeaux, Derathé, Fabre, Foucault, Gagnebino, Gouhier, Groethuyseno, Guyono, Guyot, Osmont'o, Poulet, Raymond'o, Stelling-Michaud darbais ir ypač šioje srityje išskirtine Jeano Starobinskio studija.

[i] *je suis ou je suis présent.*

[ii] *moi présent.*

[iii] *la propriété du propre* – apie *propre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i paaiškinimą, p. 27.

regimybę, jei iš tiesų apsiribotume šiomis sąvokomis (auka, eikvojimas, išsižadėjimas, simbolis, regimybė, tiesa ir t. t.), apibrėžiančiomis tai, ką tiesos ir regimybės terminais, taip pat remdamiesi esaties/nesaties priešpriešа mes vadiname ekonomija.

Tačiau rašymo darbas ir skirsmo ekonomija nepasiduoda šio klasikinio sąvokyno, šios ontologijos ar epistemologijos valdžiai. Priešingai, rašymas ir skirsmas pateikia jiems savo užslėptas prielaidas. Skirsmas *nesipriešina* įsisavinimui, jis jam nenubrėžia išorinių ribų. Jis jau *pradėjo*[i] susvetimėjimą ir galiausiai leis *pradėti* pakartotinį įsisavinimą. Iki pat mirties. Mirtis yra skirsmo procesas tiek, kiek jis yra neišvengiamai baigtinis. Kitaip sakant, skirsmas suteikia galimybę esaties ir nesaties priešpriešai. Be skirsmo galimybės išsikvėptų esaties kaip tokios geismas. Kartu tai reiškia, kad šiame geisme glūdi jo nenumaldomumo lemtis. Skirsmas gamina tai, ką draudžia, suteikia galimybę tam, ką padaro neįmanomą.

Jei skirsmą pripažįstame kaip nusitrynusią esaties ir nesaties – pagrindinių buvinio išnykimo ir pasirodymo formų – kilmę, lieka tik sužinoti, ar būtis dar iki tol, kol apibrėžiama kaip nesatis ar esatis, nėra jau įtraukta į skirsmo mąstymą. Ir ar skirsmas, kaip buvinio įvaldymo projektas, turi būti suprastas remiantis būties prasme. O gal galima galvoti atvirkščiai? Kadangi būties prasmė kaip istorija visada atsirasdavo esaties pavidalu, ar nėra taip, kad ji visada jau buvo įtraukta į metafizikos istoriją kaip esaties epochą? Tikriausiai būtent tai norėjo parašyti Nietzsche ir būtent tai prieštarauja heidegeriškai [Nietzsches] interpretacijai: *aktyviai* veikianti *skirtis* – tai, ką apima *skirsmo* sąvoka, anaiptol tuo neapsiribodama – yra ne tik ankstesnė už metafiziką, bet ir pranoksta būties mąstymą. Būties mąstymas nepasako *nieko kita*, ko nepasako metafizika, net jei ją pranoksta ir ją apmąsto jos aptvaroje.

[i] *entamer* – šis žodis turi dvi pagrindines reikšmes: 1) „at(pra)pjauti, at(pra)rėžti, praverti"; „prasiskverbti, gadinti, pažeisti" (lot. *intaminare* „suteršti"); 2) „pradėti, imtis". Derrida dažnai vartoja šį žodį dėl šitokio jo daugiareikšmiškumo, kuris leidžia pradžią, prasidėjimą sieti ne su nekalta kilme (kaip buvo daroma visoje vakarietiško mąstymo tradicijoje), bet su pirmine prievarta, su pažeidimu, sužeidimu, pagadinimu.

Apie aklumą pakaitalui[i]

Tad remiantis šia problemiška schema reikia kartu apmąstyti Rousseau rašymo patirtį ir rašto teoriją – tą santarvę ir nesantaiką, kurios per raštą Jean-Jacques'ą susieja su Rousseau, suvienydamos ir suskaidydamos jo vardą[ii]. Iš patirties pusės pasitelkiama literatūra, siekiant pakartotinai įsavinti esatį, t. y., kaip pamatysime, prigimtį; iš teorijos pusės – rašytinis tekstas kaltinamas negatyvumu, nes jame įžvelgiamas kultūros degeneravimas ir bendruomenės suskaidymas.

Jeigu šį vardą norėtume apsupti ištisu sąvokų žvaigždynu, kartu su juo sudarančiu sistemą, tai žodis *pakaitalas*[iii], atrodo, čia perteikia keistą tų dviejų judesių vienovę.

Tiesą sakant, abiem atvejais Rousseau raštą laiko pavojinga, grėsminga pagalbine priemone, kritiniu atsaku ištikus nelaimei. Kai prigimtis, kaip artumas sau, uždraudžiama ar sustabdoma, kai šnekai nebepavyksta apsaugoti esaties, raštas tampa būtinas. Jis turi būti skubiai *pridedamas* prie žodžio. Užbėgdami į priekį, mes jau atpažinome vieną iš šio *pridėjimo* formų: kadangi šneka esanti natūrali ar bent jau natūrali mąstymo išraiška, pati natūraliausia steigties ar konvencijos forma, skirta mąstymui reikšti, tai raštas prie jos prijungiamas, pridedamas kaip atvaizdas ar reprezentacija. Šia prasme jis nėra natūralus. Netarpišką mąstymo esatį, glūdinčią šnekoje, raštas paverčia išvestiniu dalyku reprezentacijoje ar vaizduotėje. Taip pasitelkti raštą yra ne tik „keista“, bet ir pavojinga. Tai techninis priedas, tai tam tikra dirbtinė ir klastinga gudrybė, siekiant šneką paversti esančia, kai ji iš tiesų yra nesanti. Tai prievarta prieš natūralią kalbos dalią:

> Kalbos sukurtos tam, kad jomis būtų šnekama, o raštas yra vien šnekos pakaitalas... Šneka reprezentuoja mąstymą konvenciniais ženklais, o

[i] *De l'aveuglement au supplément* – šis pavadinimas gali būti verčiamas dvejopai: „Apie aklumą pakaitalui“ ir „Nuo aklumo prie pakaitalo“. Šiame skyrelyje iš tiesų iš pradžių kalbama apie aklumą pakaitalui, t. y. apie nematymą, kad jis veikia ir kaip jis veikia, o vėliau pereinama prie paties pakaitalo, siekiant parodyti, kokiu būdu veikia pakeitimo, pamainymo, pavadavimo struktūros. Šio pavadinimo dviireikšmiškumas ir perėjimas nuo vienos temos prie kitos ryškiausias p. 197–198.

[ii] *nom propre* – paprastai šis žodžių junginys verčiamas kaip „tikrinis daiktavardis“, tačiau šiame kontekste dar svarbesnė yra pažodinė šio žodžio reikšmė: „savas, nuosavas vardas“.

[iii] *supplément* – šis žodis turi kelias pagrindines reikšmes: 1) priedas, papildymas, papildinys; 2) pakaitalas – tas, kuris pakeičia, pamaino, pavaduoja, atstoja. Šiame skyrelyje toliau kaip tik bus kalbama apie dvejopą šio žodžio reikšmę.

raštas lygiai taip pat reprezentuoja šneką. Tad rašymo menas – tai viso labo įtarpintas mąstymo reprezentavimas.

Raštas tampa pavojingas, vos tik reprezentacija rašte siekia būti palaikyta esatimi, o ženklas – pačiu daiktu. Ir pačiame ženklo funkcionavime įrašyta fatališka būtinybė – tai, kad substitutas verčia užmiršti jo, kaip pavaduojančiojo, funkciją ir verčia būti laikomu pačia šnekos pilnuma, nors jis tik *pamaino*[i] jos bejėgiškumą bei luošumą. Mat pakaitalo sąvokoje – kuri šiuo atveju determinuoja reprezentuojančio atvaizdo sąvoką – glūdi dvi reikšmės, kurių bendrabūvis yra tiek pat keistas, kiek ir būtinas. Pakaitalas yra tai, kas pridedama, jis yra priedas, viena pilnuma, praturtinanti kitą pilnumą, esaties *pilnatvė*. Jis telkia ir sutelkia esatį. Būtent taip menas, *technē*, atvaizdas, reprezentacija, konvencija ir t. t. atsiranda papildomai kaip prigimties priedas ir dosniai įvykdo visą šią telkimo funkciją. Šios rūšies papildomumas[ii] tam tikru būdu determinuoja visas sąvokines priešpriešas, kuriose Rousseau įrašo prigimties, kaip *turinčios* būti savipakankama, sąvoką.

Tačiau pakaitalas pamaino[iii]. Jis pridedamas vien tam, kad užimtų ko nors vietą. Jis įsiterpia ar įsiskverbia *vietoj-ko-nors*. Jei jis pripildo, tai taip, kaip pripildoma tuščia ertmė. Jei jis reprezentuoja ir atvaizduoja, tai tada, kai trūksta esaties. Kaip pamainantis ir pavaduojantis, pakaitalas yra padėjėjas, *atstojanti*[iv] pavaldi instancija. Kaip substitutas, jis nėra tiesiog pridedamas prie pozityvios esaties tarsi reljefas – jo vieta struktūroje paženklinta tuštumos žyme. Kur nors kas nors gali prisipildyti *savimi*, išsipildyti tik tada, kai jį užpildo ženklas ir įgaliojimas. Ženklas visada yra paties daikto pakaitalas.

Šios antrosios pakaitalo prasmės neįmanoma atsieti nuo pirmosios. Jos abi veikia Rousseau tekstuose ir mes tai nuolat turėsime patvirtinti. Tačiau tai vieną, tai kitą akimirką vyksta nukrypimai į vieną ar į kitą

[i] *suppléer* – lot. *supplere* „pripildyti, papildyti“. Šio žodžio reikšmės: 1) „padėti į kieno nors (kas yra nepakankama) vietą, pridėti, siekiant pakeisti“; 2) „pripildyti, išpildyti, pridedant, priduriant“; 3) „ateiti į kieno nors vietą, siekiant ką nors pakeisti (tai, ko trūksta) arba sustiprinti (tai, kas nepakankama), atlikti jo funkcijas, darbą, pamainyti ką nors jo darbe ar veikloje“.

[ii] *supplémentarité* – šis žodis, kaip ir *suppléer* vedinys *supplément*, gali būti verčiamas dvejopai: „papildomumas“ ar „pamainomumas“. Vertimo variantas bus kaskart pasirenkamas pagal kontekstą.

[iii] *supplément supplée* – deja, tenka atsisakyti bendrašaknio vertimo, veiksmažodį *suppléer* verčiant žodžiu „pamainyti“, o ne „pakeisti“, nes pastaruoju verčiami kiti veiksmažodžiai: *changer, substituer, remplacer*.

[iv] *qui tient-lieu* – čia akivaizdžiai svarbi pažodinė šio veiksmažodinio junginio reikšmė: „užimanti vietą“ arba „atsistojanti į kieno nors vietą“, taigi „at-stojanti“.

pusę. Kiekviena iš šių reikšmių paeiliui nusitrina ar nežymiai nuslopsta priešais kitą. Tačiau galima atpažinti jų bendrą funkciją: nesvarbu, ar pakaitalas pridedamas, ar juo kas nors pakeičiama, jis yra *išoriškas*, už pozityvaus dalyko, prie kurio jis pridedamas kaip priedas, ribų, svetimas tam, kuris turi būti kitoks nei jis, idant būtų jo pakeistas. Kaip nurodo žodynai, skirtingai nuo papildinio[i], pakaitalas yra „*išorinis* pridėjimas" (*Robert'o* žodynas).

Tad blogio negatyvumas, anot Rousseau, visada turi pamainomumo pavidalą. Blogis išoriškas prigimčiai – tam, kas iš prigimties nekalta ir gera. Blogis ištinka[ii] prigimtį. Tačiau jis visada tai daro pamainydamas tai, kam *turėtų* savęs anaiptol netrūkti.

Tad esačiai, kuri visada yra natūrali, t. y. kylanti iš motinos (Rousseau tekstuose ryškiausiai, lyginant su kitais autoriais), *turėtų* pakakti savęs pačios. Jos *esmę* – tai kitas esaties įvardijimas – galima perskaityti per šį tariamosios nuosakos tinklelį. Prigimtinis rūpestis, kaip ir „motiniškas rūpestis – nepamainomas", – sakoma traktate *Emilis*[1]. Jis *nepamainomas*, o tai reiškia, kad niekuo neturi būti papildytas: jo pakanka ir jis yra sau pakankamas. Taip pat tai reiškia, kad jis nepakeičiamas: tai, kuo jį norėtume pakeisti, negalėtų jam prilygti, tai būtų tik menką poveikį turinti kraštutinė priemonė. Pagaliau tai reiškia, kad prigimtis save pamaino anaiptol ne *savimi*[iii]: jos pakaitalas kyla ne iš jos pačios, jos atžvilgiu jis yra ne tik žemesnis, bet ir visai kitas.

O vis dėlto visas lavinimas – kertinis Rousseau mąstymo akmuo – bus aprašytas ar paskirtas[iv] kaip pamainymo sistema, skirta kiek galima natūraliau rekonstruoti prigimties statinį. Pirmajame traktato *Emilis* skyriuje kalbama apie šios pedagogikos funkciją. Nors motiniškas rūpestis nepamainomas, „geriau, kad vaikas žįstų sveikos žindyvės, o ne paliegusios motinos pieną, jei kyla pavojus, kad kraujo giminystė gali sukelti naujų

[i] *complément.*

[ii] *survient* – apie šį žodį žr. skyrelio *Raidės prievarta: nuo Lévi-Strausso iki Rousseau* iii vert. paaiškinimą, p. 143.

[1] *Garnier* leidykla, p. 17. Pateiksime nuorodas į *Raštus* (*Pléiade* leidykla) tik tuo atveju, jei tekstas buvo išspausdintas viename iš trijų šiuo metu pasirodžiusių tomų. Kiti kūriniai bus cituojami iš *Garnier* leidinių. Cituodami *Belin* leidyklos (1817) *Esė apie kalbų kilmę*, patogumo dėlei nurodysime skyrių numerius.

[iii] *ne se supplée point* – ankstesniuose sakiniuose šis junginys buvo verčiamas „nepamainoma", mat sangrąžinės prancūzų veiksmažodžių formos dažnai gali būti verčiamos kaip pasyvinės. Tačiau šioje vietoje kursyvu išskirta sangrąžos dalelytė *se*, taip pabrėžiant reflektyvų šio veiksmažodžio pobūdį, tarsi šio veiksmo subjektas – prigimtis – galėtų atlikti pakeitimo, pamainymo veiksmą su savimi ar iš savęs pačios.

[iv] *décrite ou prescrite* – *prescrire* reiškia „paskirti ką nors raštu" (pvz., vaistų).

bėdų" (*ibid*). Būtent kultūra turi pamainyti trūkumų turinčią prigimtį, kurios trūkumas pagal apibrėžimą gali būti tik nelaimingas atsitikimas ir nutolimas nuo gamtos. Kultūra šiuo atveju vadinama įpročiu: ji būtina, bet nepakankama, kai tik motinų pakeičiamumas mąstomas nebe „vien fiziniu aspektu":

> Kitos moterys, net gyvuliai galėtų jam duoti pieno, kurio ji jam neduoda, tačiau motiniškas rūpestis – nepamainomas. Žindanti kitos moters kūdikį, užuot maitinusi savąjį, yra bloga motina: kaip gi ji gali būti gera žindyvė? Ji galėtų ja tapti, tačiau pamažu: tam reikia, kad įprotis pakeistų prigimtį... (*ibid*).

Čia prigimtinės teisės, santykio tarp prigimties ir visuomenės problemos, perleidimo, kitybės ir iškreipimo[i] sąvokos itin spontaniškai pritaikomos pedagoginei motinų ir vaikų pakeičiamumo problemai:

> Pats šis pranašumas sukelia nepatogumą, kurio vieno užtektų, kad bet kokia jautri moteris netektų drąsos atiduoti savo vaiką žindyvei: motina pasidalija savo teise [su kita], tiksliau, ją perleidžia; ji mato, kaip jos vaikas myli kitą moterį taip pat ir labiau nei ją pačią... (*ibid*).

Turėdami omenyje rašto temą, mes pradedame kalbėti apie motinų pakeitimą kaip tik dėl to, kad, kaip sako pats Rousseau, „Tai priklauso nuo didesnio skaičiaus dalykų, apie kuriuos net nesusimąstoma":

> Apie tai kalbėčiau dar daugiau, jei nebūtų taip beviltiška tuščiai samprotauti apie visiems žinomas naudingas temas! Tai priklauso nuo didesnio skaičiaus dalykų, apie kuriuos net nesusimąstoma. Ar jūs norite kiekvieną sugrąžinti prie jo pirmosios pareigos? Pradėkite nuo motinų: būsite nustebę dėl pasikeitimų, kuriuos padarysite. Viskas pamažu kyla iš šio pirmojo pagedimo: visa moralinė tvarka iškrypsta, natūralumas išblėsta visose širdyse... (P. 18).

Vaikystė – tai pirmoji raiška trūkumo, kuris atsivėręs prigimtyje šaukiasi pamainymo. Pedagogika tikriausiai daug ryškiau nušviečia pakaitalo

[i] *d'aliénation, d'altérité, d'altération* – visi šie žodžiai turi bendrą šaknį „alie" arba „alter", reiškiančią „kitas", ir neigiamą konotaciją – pasikeitimo į bloga, pablogėjimo reikšmę. Taip Derrida netiesiogiai atkreipia dėmesį į kalboje užfiksuotą požiūrį į kitybę: ji siejama su svetimybe, su tuo, kas negatyvu, bloga.

paradoksus. Kaip galima natūrali silpnybė? Kaip prigimtis gali reikalauti jėgų, kurių ji pati nesuteikia? Kaip galimas vaikas apskritai?

> Vaikai neturi ne tik papildomų, bet ir pakankamų jėgų visam tam, ko iš jų reikalauja prigimtis. Tad jiems reikia leisti naudotis visomis prigimties suteikiamomis galiomis, kuriomis jie negali piktnaudžiauti. Tai pirmoji maksima. Reikia jiems padėti ir pamainyti tai, ko jiems trūksta, proto arba galios, arba fizinių poreikių srityje. Tai antroji maksima. (P. 50).

Visą lavinimo organizavimą ir jo laiką valdys šis neišvengiamas blogis: „pamainyti tai, ko trūksta" ir pakeisti prigimtį. Tai reikia padaryti kiek galima mažiau ir kiek galima vėliau. „Vienas geriausių gero išauklėjimo receptų – tai viską *atidėti* kiek galima *vėlesniam laikui*" (p. 274). „Ilgą laiką leisti veikti prigimčiai iki tol, kol jūs pradėsite veikti *vietoj jos*" (p. 102. Kursyvas mūsų).

Jei ne vaikystė, joks pakaitalas niekada nepasirodytų prigimtyje. Tad pakaitalas čia yra ir puiki proga žmonijai, ir kartu jos iškrypimo pradžia. Žmonių giminės išsigelbėjimas:

> Kultūra formuoja augalus, o lavinimas – žmones. Jei žmogus gimtų aukštas ir stiprus, jo ūgis ir galia jam nebūtų reikalingi tol, kol neišmoktų jais naudotis; jie jam būtų pražūtingi ir neleistų kitiems jam padėti. Šitaip visų apleistas jis mirtų vargdamas, taip ir nepažinęs savo poreikių. Skundžiamasi vaikyste, tačiau nematoma, kad žmonių giminė būtų pražuvusi, jei žmogus nebūtų pradėjęs [savo gyvenimo] nuo vaikystės. (P. 67).

Iškrypimo grėsmė:

> Prigimties Autorius vaikams suteikia aktyvųjį pradą ir tuo pačiu metu pasirūpina, kad tas pradas jiems nebūtų per daug kenksmingas, suteikdamas mažai galių jam pasiduoti. Tačiau kai tik šalia esančius žmones vaikai jau gali traktuoti kaip instrumentus, kurių veikimas priklauso nuo jų, jie panaudoja juos savo polinkiams ir jais *pamaino* savo pačių silpnybę. Štai kaip tampama „sunkiais", tironiškais, valdingais, piktais, nesutramdomais vaikais. Tokia pažanga ne kyla iš natūralios dominavimo dvasios, bet šią dvasią jiems suteikia, mat nereikia didelės patirties norint pajusti, kaip malonu veikti kito asmens rankomis: tereikia pajudinti liežuvį ir išjudinamas visas pasaulis. (P. 49. Kursyvas mūsų).

Pakaitalas visada bus liežuvio pajudinimas arba veikimas kito asmens rankomis. Čia viskas sutelkta į viena: pažanga kaip iškrypimo galimybė, nuosmukis į blogį, kuris nėra natūralus ir kuris priklauso nuo pamainymo galios, mums leidžiančios pasitraukti ir veikti per įgaliojimą, per reprezentaciją ar kito asmens rankomis. Per raštą. Šis pamainymas visada turi ženklo formą. Papiktinimą sukelia tai, kad ženklas, atvaizdas ar reprezentacija tampa galiomis ir „išjudinamas visas pasaulis".

Šis papiktinimas yra toks ir jo sukeliami nuostoliai kartais tokie nepataisomi, kad pasaulis atrodo apverstas aukštyn kojomis (toliau pamatysime, ką Rousseau gali reikšti tokia *katastrofa*): tada prigimtis tampa meno ir visuomenės pakaitalu. Kaip tik šiuo momentu blogis atrodo nepagydomas: „Jei vaikas nemoka savęs pagydyti, tai tegu bent jau išmoksta sirgti: šis menas pamaino kitą ir dažnai yra daug labiau pavykęs – tai prigimties menas" (p. 31). Be to, kaip tik šiuo momentu liaujamasi kaip dera mylėti motinišką prigimtį dėl jos pačios ir turint tiesioginį artimą ryšį su ja („O gamta[i]! O mano motina! Tu tik viena esi mano gynėja, ir čia, tarp tavęs ir manęs, nėra nė vieno sukto, klastingo žmogaus!" *Išpažinimai*, XII knyga [p. 703]) ir ji tampa kitos meilės bei kito potraukio substitutu:

> Gamtos kontempliavimas visada nepaprastai traukė jo širdį: jis čia rasdavo pakaitalą tiems potraukiams, kurių jam reikėjo. Tačiau jei tik būtų galėjęs pasirinkti, jis būtų palikęs pakaitalą ir pasirinkęs patį dalyką, mat buvo priverstas kalbėtis su augalais tik po tuščių pastangų kalbėtis su žmonėmis (*Dialogai*, p. 794).

Tai, jog visuomenės pakaitalu tampa botanika, yra daugiau nei katastrofa. Tai katastrofos katastrofa. Mat gamtoje augalas yra tai, kas *natūraliausia*. Tai natūralus *gyvenimas*. Mineralas skiriasi nuo augalo tuo, kad tai negyva gamta, kuri naudinga žmonių pramonei ir yra jai pajungiama. Kai žmogus praranda tikrų natūralių turtų – augalų – pojūtį bei skonį, jis rausiasi motinos gelmėse ir taip rizikuoja pakenkti savo sveikatai:

> Mineralų karalystė savaime nėra niekuo maloni nei patraukli. Žemės gelmėse uždaryti jos turtai atrodo tarsi nutolinti nuo žmogaus žvilgsnio, kad nesugundytų jo godumo. Jie ten glūdi tarsi saugykloje, idant vieną dieną galėtų tarnauti kaip *pakaitalas* tikrų turtų, kurie žmogui labiau pasiekiami ir kurių skonį jis praranda sugesdamas. Tada, siekdamas išsigelbėti nuo

[i] *Nature* prancūzų kalba reiškia ir „gamta", ir „prigimtis".

skurdo, jis griebiasi pramonės, triūso bei darbo. Jis rausiasi žemės gelmėse, rizikuodamas savo gyvybe ir kenkdamas savo sveikatai, jos gelmėse jis ieško įsivaizduojamų gėrybių vietoj realių gėrybių, kurias žemė jam pateikdavo pati iš savęs, kai jis dar mokėjo jomis džiaugtis. *Jis vengia saulės ir dienos, kurių nebevertas matyti*[1].

Taip žmogus susigadino akis, apako nuo geismo raustis tose gelmėse. Ir štai išvystame siaubingą bausmę už klaidą, trumpai tariant, tiesiog pakeitimą:

> Jis palaidoja save gyvą ir gerai padaro, nes nebėra vertas gyventi dienos šviesoje. Ten akmens skaldyklos, prarajos, kalvės, krosnys, priekalai, kūjai keičia malonius lauko darbų vaizdus. Išblyškę ir liesi nelaimingųjų, nykstančių dvokiančiuose kasyklų garuose, pajuodusių kalvių, šlykščių kiklopų veidai – tai vaizdas, kuriuo žemės gelmėse kasyklų įranga pakeičia ant žemės paviršiaus regimą žalumos ir gėlių, žydro dangaus, įsimylėjusių piemenų ir tvirtų žemdirbių paveikslą.[2]

Tai papiktinimas, tai – katastrofa. Pakaitalas yra tai, ko negali toleruoti nei prigimtis, nei protas. Nei mūsų „bendra motina“ gamta (*Svajonės*, p. 1066), nei sveikas protas ar bent samprotaujantis protas (*Apie gamtinį būvį*[3], p. 478). Argi jie ne viską darė, siekdami išvengti šios katastrofos, siekdami apsisaugoti nuo šios prievartos ir mus apsaugoti nuo šios lemtingos klaidos „tuo būdu“, sako antrasis, kaip tik kasykloms skirtas *Samprotavimas*, „kad gamta, atrodo, ėmėsi priemonių, idant mus apsaugotų nuo šios lemtingos paslapties“ (p. 172)? Ir nepamirškime, kad prievarta, stumianti mus žemės gelmių link – kalnakasio aklumo, t. y. metalurgijos momentas – yra visuomenės pradžia. Kadangi, anot Rousseau, (mes tam dažnai rasime patvirtinimų) žemės ūkis, žymintis pilietinės visuomenės

[1] *Svajonės* [*Rêveries du promeneur solitaire*]. „Septintas pasivaikščiojimas“ (*Pléiade*, T. I, p. 1066–1067. Kursyvas mūsų). Galima būtų paprieštarauti sakant, kad gyvūnas reprezentuoja dar gyvesnį natūralų gyvenimą nei augalas, tačiau apie jį galima svarstyti tik tada, kai jis miręs. „Gyvūnų studijavimas be anatomijos yra niekas“ (p. 1068).

[2] *Ibid.* Nesistengdami čia surasti kokį nors skaitymo principą, tiesiog dėl įdomumo nurodysime į vieną iš galimų pavyzdžių – į tai, ką apie kiklopą, apie baimę būti aklu, apie akį, saulę, masturbaciją ir t. t. sako Karlas Abrahamas: *Raštai* [*Œuvres Complètes*] (vert. Ilse Barande), T. II, p. 18 ir t. Priminsime, kad viename egiptiečių mitologijos fragmente Setas, padedamas Toto (rašto dievo, čia laikomo Ozirio broliu), klasta nužudo Ozirį (žr. Vandier, *op. cit.*, p. 46). Antraeilę ir papildymo funkciją atliekantis raštas vienu ir tuo pačiu judesiu užmuša tėvą ir šviesą (žr. *supra*, p. 95).

[3] *De l'état de nature.*

susiformavimą, suponuoja metalurgijos prasidėjimą. Tad aklumas sukuria tai, kas gimsta tuo pačiu metu kaip ir visuomenė: kalbas, nustatytą daiktų pakeitimą ženklais, pakaitalo sąrangą. Einama *nuo aklumo prie pakaitalo*. Tačiau apakusysis nuo pat pradžių negali matyti to, ką sukuria, siekdamas pamainyti savo regėjimą. *Aklumas pakaitalui* – tai dėsnis. Ir visų pirma aklumas jo sąvokai. Beje, norint pamatyti jo prasmę, neužtenka aptikti, kaip jis funkcionuoja. Pakaitalas neturi prasmės ir nepasiduoda jokiai intuicijai. Tad mes čia jo neištraukiame į dienos šviesą iš jo keisto šešėlio. Mes tik sakome, kad jame kai kas paslėpta.

Protas nepajėgus mąstyti šio dvigubo prigimties pažeidimo: tai, kad prigimtyje esama stokos ir kad *būtent per tai* kažkas *pridedama* prie prigimties. Beje, neturime sakyti, kad protas *bejėgis tai mąstyti*: šis bejėgiškumas jį konstituoja. Protas yra tapatybės principas. Jis yra natūralios būtybės tapatybės sau mąstymas. Jis net negali pakaitalo apibrėžti kaip savo kito, kaip iracionalaus ir nenatūralaus, kadangi pakaitalas *natūraliai* ateina užimti prigimties vietos[i]. Pakaitalas yra prigimties atvaizdas ir reprezentacija. O juk atvaizdo nėra nei prigimtyje, nei už jos ribų. Vadinasi, pakaitalas pavojingas taip pat ir protui, natūraliai proto sveikatai.

Pavojingas pakaitalas. Tai Rousseau žodžiai, kuriuos jis vartoja *Išpažinimuose*. Tik jis tai daro iš pažiūros kitokiame kontekste, siekdamas kaip tik paaiškinti „vidinę būseną beveik nesuvokiamą protu": „Žodžiu, tarp manęs ir aistringiausio įsimylėjėlio tebuvo vienas vienintelis, bet esminis skirtumas, kuris darė mano vidinę būseną beveik nesuvokiamą protu" (*Pléiade*, I, p. 108 [p. 120]).

Jei netrukus aptarsimam tekstui suteikiame paradigminę vertę, tai tik laikinai ir iš anksto nespręsdami apie tai, ką jame galės griežtai apibrėžti dar turinti gimti skaitymo disciplina. Joks skaitymo modelis šiuo metu mums neatrodo galintis tikti šiam tekstui, kurį norėtume perskaityti kaip *tekstą*, o ne kaip dokumentą. Norime pasakyti: galintis visiškai ir griežtai jam tikti, pranokstantis tai, kas šį tekstą jau paverčia visai perskaitomu ir netgi labiau perskaitomu nei tai, be abejo, buvo manoma iki šiol. Vienintelis mūsų siekis – iš šio teksto išlaisvinti reikšmę, kurios mūsų skatinamas skaitymas bet kokiu atveju negalės „sutaupyti": turime omenyje rašytinio teksto, cirkuliuojančio per kitus tekstus ir į juos nuolat nurodančio, pa-

[i] *...vient* naturellement ... *à la place de la nature* – originale akivaizdus ryšys tarp žodžių „natūraliai" ir „prigimtis", o vertime jis neišvengiamai prapuola.

klūstančio kalbos stichijai ir jos tvarkingam funkcionavimui, ekonomiją. Pavyzdžiui, to, kas žodį „pakaitalas" vienija su jo samprata, Rousseau neišgalvojo, ir jo funkcionavimo originalumas nėra nei visiškai įvaldytas Rousseau, nei tiesiog primestas istorijos ir kalbos, kalbos istorijos. Kalbėti apie Rousseau raštą – tai mėginti atpažinti tai, kas išsprūsta iš pasyvumo ir aktyvumo, aklumo ir atsakingumo kategorijų. O abstrahuoti rašytinį tekstą, veržiantis prie signifikato, kurį *norėtų išsakyti*[i] tas tekstas, juo labiau negalima, nes čia signifikatas yra pats raštas. Mus taip mažai domina šiais raštais *ženklinama*[ii] tiesa (metafizinė tiesa ar psichologinė tiesa – už jo kūrybos slypintis Jean-Jacques'o gyvenimas), kad jei tekstai, kuriuos mes nagrinėsime, ir *nori* ką nors *išsakyti*, tai būtent egzistencijos ir rašto įtrauktumą į tą patį *audinį*, jų priklausymą tam pačiam *tekstui*. „Tuo pačiu" čia vadinamas pakaitalas – tai kitas skirsmo įvardijimas.

Štai pavojingo pakaitalo įsiveržimas į prigimtį, tarp prigimties ir prigimties, tarp natūralios nekaltybės kaip *skaistybės* ir natūralios nekaltybės kaip *nepaliestumo*: „Žodžiu, tarp manęs ir aistringiausio įsimylėjėlio tebuvo vienas vienintelis, bet esminis skirtumas, kuris darė mano vidinę būseną beveik nesuvokiamą protu". Ši eilutė mūsų akyse neturėtų nuslėpti to, kad kita pastraipa skirta „esminiam skirtumui" ir „protu beveik nesuvokiamai vidinei būsenai" paaiškinti. Rousseau tęsia:

> Iš Italijos grįžau ne visai toks, koks ten nuvykau, bet galbūt toks, koks nė vienas mano amžiaus žmogus iš jos nebuvo grįžęs. Iš ten atsivežiau ne savo skaistybę, bet savo nepaliestumą. Pajutau, kad suvyriškėjau. Pagaliau pasireiškė mano neramus temperamentas ir jo pirmasis visiškai nevalingas prasiveržimas mano sveikatai sukėlė pavojų, ir tai geriau nei bet kas išreiškė nekaltybę, kurioje iki šiol gyvenau. Netrukus nusiraminęs patyriau šį pavojingą pakaitalą, kuris klaidina prigimtį ir mano charakterio jaunus žmones išvaduoja nuo pasileidimo jų sveikatos, jų tvirtybės, o kartais ir jų gyvybės sąskaita" (*Pléiade*, I, p. 108–109 [p. 120]).

Traktate *Emilis* (IV knyga) galima perskaityti: „Bent kartą pažinęs šį pavojingą pakaitalą, jis yra pražuvęs". Toje pačioje knygoje taip pat kalbama apie „pamainymą aplenkiant patirtį" (p. 437) ir apie „dvasią", kuri „pamaino fizines galias" (p. 183).

[i] *voudrait dire* – apie *vouloir dire* žr. skyrelio *Išorė ~~yra~~ vidus* į vert. paaiškinimą, p. 69.
[ii] *signifiée* – plg. skyrelio *Išorė ~~yra~~ vidus* į vert. paaiškinimą, p. 66.

Autoerotiškumo patirtis išgyvenama su baime. Masturbacija nuramina („netrukus nusiraminęs“) tik sužadindama kaltės jausmą, kurį tradicija priskiria šiai praktikai, priversdama vaikus pripažinti kaltę ir savyje slėpti visada ją lydinčią kastravimo grėsmę. Taip mėgavimasis išgyvenamas kaip nepagydomas gyvybinės substancijos nuostolis, kaip stojimas beprotybės ir mirties akivaizdon. Tai vyksta „jų sveikatos, jų tvirtybės, o kartais ir jų gyvybės sąskaita“. Lygiai taip pat, cituojant *Svajones*, žmogus „rausiasi žemės gelmėse, rizikuodamas savo gyvybe ir kenkdamas savo sveikatai, jos gelmėse jis ieško įsivaizduojamų gėrybių vietoj realių gėrybių, kurias žemė jam pateikdavo pati iš savęs, kai jis dar mokėjo jomis džiaugtis“.

Ir čia kalbama būtent apie vaizduotę. Pakaitalas, kuris „klaidina“ motinišką „prigimtį“, veikia kaip raštas ir, kaip ir raštas, jis pavojingas gyvybei. Šis pavojus – tai atvaizdo pavojus. Kaip su raštu prasideda gyvos šnekos krizė, jai virstant „atvaizdu“, piešiniu ar reprezentacija, taip ir onanizmas byloja apie gyvybiškumo žlugimą per įsivaizduojamą gundymą:

> Negana to, ši gėdai bei drovumui tokia patogi yda ypač traukia gyvos vaizduotės žmones. Tai jie tam tikra prasme įgyja galimybę savo nuožiūra disponuoti visa lytimi ir savo malonumui priversti tarnauti juos gundantį grožį, neklausdami šio grožio savininkės sutikimo.

Pavojingas pakaitalas, kurį Rousseau taip pat vadina „pražūtingu pranašumu“, iš esmės yra *gundantis*: jis veda geismą iš tiesaus kelio, verčia jį klajoti toli nuo natūralių kelių, veda į prarają ar nuopuolį ir būtent dėl to jis yra savotiškas liapsusas ar papiktinimas (*σκάνδαλον*). Šitaip jis griauna prigimtį. Tačiau protą papiktina tai, kad niekas neatrodo natūraliau už šį prigimties griovimą. Juk aš pats save išnaudoju tam, kad atsisakyčiau prigimties man suteiktos galios: „Sugundytas šio pražūtingo pranašumo, aš dariau viską, kad sugriaučiau gamtos man duotą tvirtą kūną, kuriam daviau laiko subręsti“. Žinome, kokia reikšmė traktate *Emilis* yra teikiama laikui, lėtam prigimtinių galių brandinimui. Visas pedagogikos menas – tai kantrūs apskaičiavimai, paliekant laiko prigimties darbui, gerbiant jos ritmą ir jos etapų tvarką. Tuo tarpu pavojingas pakaitalas visu greičiu griauna galias, kurias lėtai formavo ir kaupė prigimtis. „Pralenkdamas“ natūralią patirtį, jis peršoka etapus ir negrįžtamai sudegina energiją. Kaip ženklas (mes surasime tam patvirtinimų), jis sutaupo daikto esatį ir būties trukmę.

Pavojingas pakaitalas nutraukia ryšius su prigimtimi. Visam šio nutolimo nuo prigimties aprašymui būdingas *teatras*. *Išpažinimuose* pavojingas pakaitalas pasirodo scenoje tuo metu, kai norima parodyti nutolimą arba tai, kas nėra nei tas pats, nei kitas: prigimtis nutolsta tuo pačiu metu kaip motina arba veikiau kaip Mamytė, kuri buvo ją pakeitusi gerai žinomu dviprasmišku būdu ir jau iš karto reiškė, kad tikroji motina išnykusi. Čia kalbama apie nuotolį tarp Mamytės ir to, kurį ji vadina Mažyliu[1]. Kaip sakoma traktate *Emilis*, visas blogis kyla iš to, kad „Moterys liovėsi buvusios motinomis. Jos nebebus motinomis ir nebenori jomis būti“ (p. 18). Taigi tam tikra tam tikro tipo motinos nesatis. O mūsų aptariama patirtis reikalinga tam, kad sumažintų šią nesatį, ir lygiai taip pat tam, kad ją palaikytų. Slapta patirtis, vagies, kuriam reikalingas nematomumas, patirtis: jam reikia, kad motina būtų nematoma ir kartu kad ji nematytų. Šios eilutės būdavo dažnai cituojamos:

> Niekad nebaigčiau, jeigu smulkiai papasakočiau visas beprotybes, į kurias leisdavausi, mąstydamas apie brangiąją Mamytę, kai jos neturėdavau po akių. Kiek kartų bučiavau savo lovą, galvodamas, kad ji čia gulėjo; arba užuolaidas ir visus baldus savo kambaryje, galvodamas, kad jie priklauso jai, kad jos gražioji ranka juos lietė; net grindis, ant kurių išsitiesdavau, galvodamas, kad jinai jomis vaikščiojo! Kartais netgi jos akivaizdoje iškrėsdavau tokių paikysčių, į kurias, rodos, galėjo pastūmėti tiktai karščiausia meilė. Vieną dieną prie stalo tuo metu, kai ji įsidėjo burnon kąsnį, aš surikau, kad ant jo plaukas; ji išspjauna kąsnį ant lėkštės; aš godžiai jį pastveriu ir praryju[2]. Žodžiu, tarp manęs ir aistringiausio įsimylėjėlio tebuvo vienas vienintelis, bet esminis skirtumas, kuris darė mano vidinę būseną beveik nesuvokiamą protu“ ir t. t. Šiek tiek anksčiau buvo galima perskaityti: „Koks didelis buvo mano prieraišumas, pajusdavau tik tada, kai jos nematydavau“ (p. 107 [p. 119]).

[1] „Aš jai buvau *Mažylis*, o ji man – *Mamytė*, ir mudu visada likome vienas antram *Mažylis* ir *Mamytė*, net kai metų virtinė bemaž išdildė skirtumą tarp mudviejų. Man atrodo, kad šie du vardai puikiausiai nusako mudviejų santykių pobūdį, mūsų elgsenos paprastumą ir ypač mūsų širdžių ryšį. Man ji buvo švelniausia motina, niekad neieškanti malonumų sau, o visada susirūpinusi tik mano gerove, ir jeigu vėliau į mano prieraišumą įsipynė geismai, tai jie nepakeitė jo esmės, tik padarė dar nuostabesnį, apsvaigino mane susižavėjimu, kad turiu tokią jauną ir gražią mamą, kurią taip malonu glamonėti: sakau „glamonėti“ tikrąja to žodžio prasme, nes ji niekados nešykštėdavo man bučinių ir švelniausių motiniškų glamonių, ir jos širdyje niekad nekilo noras tuo piktnaudžiauti. Kas nors pasakys, kad galų gale tarp mudviejų atsirado ir kitokio pobūdžio santykių. Sutinku, bet kantrybės – negaliu visko apsakyti išsyk.“ (p. 106 [p. 117–118]). Pridursime čia vieną Bataille'aus sakinį: „Aš pats esu ‚mažytis', aš neturiu vietos, man lieka tik slėptis.“ (*Le petit* [*Mažylis*]).

[2] Šis fragmentas dažnai cituojamas [liet. vert. p. 120], bet ar kada nors jis buvo analizuojamas vardan jo paties? *Pléiade* leidyklos *Išpažinimų* leidėjai Gagnebinas ir Raymond'as

Pakaitalų grandinė

Pavojingo pakaitalo atradimas netrukus bus minimas *tarp* šių „beprotybių", tačiau šiam pakaitalui paliekama tam tikra privilegija ir Rousseau apie jį pasakoja vėliausiai, pateikdamas kaip protu nesuvokiamos padėties paaiškinimą. Mat čia kalbama ne apie visiško mėgavimosi nukreipimą į kokį nors paskirą substitutą, bet šį kartą apie jo patyrimą ar *tiesioginį ir visuminį* paties mėgavimosi mėgdžiojimą. Kalbama nebe apie lovos, grindų, užuolaidų, baldų ir t. t. bučiavimą ir netgi ne apie „kąsnelio, kurį

neabejotinai teisūs, nepasitikėdami (o tai jie visada daro sistemingai) tuo, ką jie vadina psichiatrija (išnaša p. 1281. Šioje išnašoje taip pat nuosekliai pateikiami visi tekstai, kuriuose Rousseau prisimena savo „beprotybes" ar „paikystes"). Tačiau mums atrodo, kad šis įtarumas teisėtas tik tada, kai nukreiptas prieš psichoanalitinės interpretacijos piktnaudojimą, o ne prieš jos praktikavimą, ir tada, kai nerekomenduoja vėl imtis įprasto komentaro, mat tokie komentarai šio tipo tekstą dažniausiai paverčia nepaskaitomu. Dažnai apžvalgines ir neatsargias, tačiau taip pat kartais gerai nušviečiančias Dr. René Laforgueo analizes (*Etude sur J.-J. Rousseau* [*J.-J. Rousseau skirta studija*] in *Revue française de psychanalyse*, T. I., 1927, p. 370 ir t., ir *Psychopatologie de l'échec* [*Žlugimo psichopatologija*], p. 114 ir t., 1944), kuriose, beje, visiškai nėra vietos ką tik mūsų cituotiems tekstams, čia reikėtų atskirti nuo interpretacijos, kuri bent jau iš principo skirtų daugiau dėmesio psichoanalizei. Tai kaip tik viena iš krypčių, kuria eina puikios ir atsargios Starobinskio analizės. Jo knygoje *Gyvoji akis* mūsų dėmesį patraukęs sakinys yra naujai įrašytas į ištisą seriją analogiškų substitucijų pavyzdžių, daugiausia paimtų iš romano *Naujoji Eloiza*. Štai, pavyzdžiui, vienas iš „erotinių fetišų": „Visos tavo išmėtytų drabužių dalys mano įsiaudrinusiai vaizduotei pateikia tavo pačios dalis, kurias jos slepia: ši lengva skrybėlaitė, puošiama ilgų šviesių plaukų, kuriuos ji tariamai pridengia, ši maloni skarelė, dėl kurios bent kartą nereiškiu nepasitenkinimo, ši elegantiška ir paprasta kambarinė suknelė, gerai atskleidžianti ją dėvinčiosios skonį; šis kambarinis apavas, toks mielas, kad į jį be vargo telpa grakšti pėda; šis atlaisvintas korsetas, jis liečia, apima... Koks kerintis liemuo! nuo dviejų lengvų kūno išlinkių... O palaimingas vaizdas! banginio ūso virbas pasidavė spaudimo galiai... Žavingi įspaudai, bučiuoju jus tūkstantį kartų!" (p. 115–116).
Bet ar interpretatorius pakankamai dėmesio skiria šioms ypatingoms substitucijoms, šių perkėlimų sąryšiui? Mums kyla klausimas: ar nėra taip, kad Starobinskis, stengdamasis kovoti prieš redukcionistinę, kauzalistinę, skaidančią psichoanalizę, apskritai pernelyg pasitiki visa apimančia fenomenologinio ar egzistencialistinio tipo psichoanalize? Šioji psichoanalizė, ištirpdydama seksualumą visoje elgsenoje, galbūt rizikuoja užtrinti įvairiausius susiskaidymus, skirtis, perkėlimus, užsifiksavimus, kurie struktūruoja šią elgsenos visumą. Ar seksualumo vieta ar su juo susiję mąstymo štampai neišnyksta analizuojant visą elgseną, kaip rekomenduoja Starobinskis: „Erotinė elgsena nėra fragmentinė duotis – tai visuminio individo raiška, ir būtent taip ji turi būti analizuojama. Ar mes siektume nepaisyti ekshibicionizmo, ar jį paversti išskirtinių studijų tema, jo negalima apriboti ‚seksualine' sfera: čia pasireiškia visa asmenybė kartu su kai kuriais savo pamatiniais ‚egzistenciniais pasirinkimais'". (*Skaidrumas ir kliūtis*, p. 210–211. Išnašoje pateikiamas Merleau-Ponty veikalas *Suvokimo fenomenologija* [*Phénoménologie de la perception*]). Bet ar taip nerizikuojama patologiškumą apibrėžti itin klasikiniu būdu – kaip „egzistencinėmis" kategorijomis mąstomą „išėjimą už ribos": „Visuminės analizės perspektyvoje paaiškės, jog tam tikri pirminiai sąmonės duomenys sudaro spekuliatyvaus Rousseau mąstymo šaltinį ir kartu jo beprotybės šaltinį. Tačiau šie duomenys-šaltiniai nėra savaime liguisti. Tik todėl, kad jie perdėtai išgyvenami, pasireiškia ir išsirutulioja liga... Ligos išsirutuliojimas padarys karikatūriškai akivaizdų pamatinį ‚egzistencinį' klausimą, kurio sąmonė nepajėgė suvaldyti" (p. 253).

ji dėjosi į burną, prarijimą“, bet apie „galimybę savo nuožiūra disponuoti visa lytimi“.

Mes jau sakėme, kad visa šio teatro scena nėra vien dekoras ta prasme, kuria dažniausiai suvokiama ši vieta – kaip aksesuarų visuma. Čia yra svarbus topografinis patyrimo išsidėstymas. Jean-Jacques'as ponios Warens namuose: pakankamai arti *Mamytės*, kad ją matytų ir ja maitintų savo vaizduotę, tačiau su galimybe atsiriboti. Pamainymas tampa įmanomas ir būtinas kaip tik tuo metu, kai motina išnyksta. Motinos esaties ar nesaties žaismas, ši juslinio suvokimo ir vaizduotės kaita turi atitikti erdvės organizavimą. Tekstas tęsiamas taip:

> Šį polinkį dar skatino ir tuometinė mano aplinka: gyvenu pas dailią moterį, glamonėdamas jos paveikslą širdies gelmėje, tolydžio matydamas ją dieną; vakare aplink mane daiktai, kurie ją primena; guliu lovoje, kur, puikiai žinau, ir ji yra gulėjusi. Kiek dirgiklių! Tūlas skaitytojas, kuris tai įsivaizduoja, mane jau regi pusiau mirusį. Visai priešingai, mane išgelbėjo, bent laikinai, kaip tik tai, kas turėjo pražudyti. Apsvaigęs laime gyventi šalia jos, degdamas troškimu praleisti su ja savo dienas, nesančią ar esančią visada laikiau ją švelnia motina, brangia seserimi, žavinga drauge ir niekuo daugiau... ji man buvo vienintelė moteris pasauly; be galo švelnūs jausmai, kuriuos ji man žadino, neleido nubusti mano potraukiui kitoms moterims ir sergėjo mane nuo jos pačios ir nuo visų jos lyties atstovių“ [p. 120–121].

Šis patyrimas nebuvo seniai praėjusio ar paauglystės laikotarpio įvykis. Jis ne vien sukūrė ar tarsi užslėptas pamatas palaikė reikšmių statinį. Jis liko aktyviai persekiojančiu patyrimu, kurio „esamybė“ nuolat vis atnaujinama ir atstatoma iki pat Jean-Jacques'o Rousseau „gyvenimo“ ir „teksto“ pabaigos. Šiek tiek vėliau, šiek tiek toliau *Išpažinimų* tekste (IV knyga)[1] mums pateikiama „viena maža juokinga istorija, kurią gan sunku papasakoti“. Susitikimas su „tai pačiai ydai pasidavusiu“ žmogumi. Jean-Jacques'as pasibaisėjęs pabėga, „taip drebėdamas“, lyg būtų ką tik „padaręs kokį nusikaltimą“. Šis „prisiminimas mane išgydė ilgam“.

Ilgam? Prie šio onanizmo, leidžiančio jaudinti patį save, susikuriant esatis, įsivaizduojant nesančias gražuoles, Rousseau nuolat grįš ir niekada nesiliaus dėl to save kaltinęs. Jo akyse jis liks ydos ir iškrypimo modelis. Jaudindamas save patį kita esatimi, *iškreipiu*[i] save patį. Taigi Rousseau

[1] P. 165 ([p. 182]).

[i] *on s'altère* – žr. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* i vert. paaiškinimą, p. 194.

nenori ir negali galvoti, kad šis iškreipimas ne ištinka „aš", bet yra pati „aš" kilmė. Jis jį laiko atsitiktiniu blogiu, iš išorės ateinančiu paveikti subjekto integralumą. Tačiau jis negali atsisakyti to, kas jam leidžia netarpiškai susigrąžinti kitą geidžiamą esatį, lygiai taip pat kaip negali atsisakyti kalbos. Štai kodėl taip pat ir šiuo požiūriu, kaip jis sako *Dialoguose* (p. 800), „iki pat gyvenimo pabaigos jis nesiliaus buvęs senas vaikas".

Esaties susigrąžinimas per kalbą, simbolinis ir kartu netarpiškas susigrąžinimas. Reikia apmąstyti šį prieštaravimą. Tai netarpiško susigrąžinimo patirtis, nes kaip patirtis, kaip sąmonė, ji *apsieina be pasaulio*. Jaudinantysis yra jaudinamasis, savijauda pateikiama kaip gryna autarkija. Jei esatis, kurią ji sau pateikia, tokiu atveju yra kitos esaties substitucinis simbolis, tai toji kita esatis niekada negalėjo būti geidžiama „asmens pavidalu"[i] iki šio substitucijos žaismo ir šio simbolinės savijaudos patyrimo. Pats dalykas nepasirodo už simbolinės sistemos ribų, o šioji neegzistuoja be savijaudos galimybės. Tai *netarpiško*[ii] atstatymo patyrimas dar ir dėl to, kad jis *nelaukia*. Jis pasitenkina vietoje ir akimirksniu. Jeigu jis laukia, tai ne dėl to, kad kitas verčia laukti. Tokiu atveju mėgavimasis, atrodo, nebeatidedamas. „Kam tiek vargti, turint tolimą viltį, kad galbūt kaip nors pavyks, jei galima tą pačią akimirką..." (*Dialogai*).

Tačiau tai, kas daugiau nebėra atidėta, taip pat yra absoliučiai atidėta[iii]. Dėl to dabartyje mums pateikiama esatis yra chimera. Savijauda yra gryna spekuliacija. Ženklas, atvaizdas, reprezentacija, pamainantys nesančią esatį – tai apgaunančios iliuzijos[iv]. Prie kaltės jausmo, prie mirties ir kastracijos baimės prisideda ar veikiau pritampa nepasitenkinimo patyrimas. *Apgavimo*[v] sąvoka, kad ir kokia prasme ji būtų suprasta, gerai aprašo pakaitalo vartojimą. Taigi tam, kad mums paaiškintų savo „bjaurėjimąsi prostitutėmis", Rousseau sako, kad Venecijoje, kai jam buvo trisdešimt vieneri, „visas [jo] aistras pakeitęs polinkis"

[i] *„en personne"* – šį posakį galima versti ir „pati, kaip tokia" arba „įsikūnijusi, kūnišku pavidalu". Visos šios reikšmės vienodai svarbios šiame kontekste.

[ii] *immédiate* – šis žodis taip pat turi reikšmę „staigus, įvykstantis tuoj pat, čia pat, čia ir dabar", ir ši reikšmė čia kaip tik pabrėžiama.

[iii] *différé* – galima versti ir „atskirta; uždelsta". Apie šio žodžio dviprasmiškumą žr. skyrelio *Rašytinė būtis* iii vert. paaiškinimą, p. 38.

[iv] *...des illusions qui donnent le change* – frazeologizmas, kurio pažodinė reikšmė čia ne mažiau svarbi: „iliuzijos, kurios pateikia pakeitimą, kurios vieną dalyką pateikia kaip kitą".

[v] *donner le change* – žr. prieš tai einantį paaiškinimą.

(*Išpažinimai*, p. 41)[1] neišnyko: „Aš atsikračiau nelemto įpročio apgaudinėti savo poreikius" (p. 316 [p. 346]).

Šitaip mėgavimąsi *pačiu dalyku* – ir mėgavimosi veiksmą, ir jo esmę – persmelkia nepasitenkinimas. Tad negalima sakyti, kad jis turi esmę ar yra veiksmas (*eidos, ousia, energeia* ir t. t.). Čia siūlosi slėpdamasis, pateikia save persikeldamas iš vienos vietos į kitą kažkas, ko net griežtai negalima pavadinti esatimi. Tokie yra pakaitalo prieštaravimai, tokia yra ši bet kokią metafizikos kalbą pranokstanti „protu beveik nesuvokiama" struktūra. *Beveik* nesuvokiama: paprastas iracionalumas, proto priešybė klasikinei logikai keltų mažesnį pyktį ir ne taip ją išmuštų iš vėžių. Pakaitalas veda iš proto, nes jis nėra nei esatis, nei nesatis, ir dėl to jis pažeidžia ir mūsų malonumą, ir mūsų nekaltybę. „...man vienodai trūko susilaikymo ir mėgavimosi, malonumo ir skaistybės" (*Išpažinimai*, p. 12).

Ar dalykai nepakankamai komplikuoti? Simboliškumas yra netarpiškumas, esatis yra nesatis, neatidėtas yra atidėtas, mėgavimasis yra mirties grėsmė. Tačiau prie šios sistemos, prie šios keistos pakaitalo ekonomijos reikia pridurti dar vieną bruožą. Tam tikru būdu jį jau buvo galima perskaityti. Pakaitalas, kaip siaubinga grėsmė, taip pat yra pirmoji ir labiausiai užtikrinta apsauga prieš pačią šią grėsmę. Štai dėl ko neįmanoma jo atsisakyti. O seksualinė savijauda, t. y. saviveika apskritai, neprasideda ir nesibaigia tuo, ką, kaip manoma, galima apibrėžti masturbacijos sąvoka. Pakaitalas ne tik turi galią *parūpinti* nesančią esatį per jos atvaizdą: tai darydamas jis mums parūpina ženklą, ir šitaip nesančios esaties atžvilgiu jis laikosi per atstumą ir ją įvaldo. Mat ši esatis geidžiama ir kartu jos bijomasi. Pakaitalas pažeidžia draudimą ir kartu jo laikosi. Tą patį dalyką leidžia raštas kaip šnekos pakaitalas, taip pat ir šneka kaip

[1] Šiuose garsiuose pirmosios *Išpažinimų* knygos puslapiuose Rousseau susieja pirmąsias skaitymo patirtis („skaitymą pasislėpus") su savo pirmaisiais autoerotizmo atradimais. Jį tam paskatino anaiptol ne „nepadorios ir nešvankios knygos". Priešingai, „aplinkybės taip talkininkaudavo įgimtam mano drovumui, kad iki trisdešimties metų aš nė karto nepažvelgiau į jokią iš tų pavojingų knygų, kurios vienai puikiai aukštosios visuomenės damai atrodo tik tuo nepatogios, kad jas galima skaityti tik laikant viena ranka" (p. 40 [p. 46]). Be šių „pavojingų knygų" Jean-Jacques'as leidžiasi į kitus pavojus. Žinome, kas seka po pastraipos, kuri baigiama taip: „Kol kas užtenka nurodyti, iš kur atsirado tasai polinkis, kuris pakeitė visas mano aistras, jas tramdė su jų pačių pagalba ir visada slopino bet kokį mano norą veikti, nes per daug mane degino troškimai" (p. 41 [p. 47]). Šio fragmento intenciją ir pačią jo formuluotę reikėtų susieti su kitu puslapiu iš *Išpažinimų* (p. 444 [p. 470–471]. Žr. taip pat leidėjų išnašą). Taip pat su puslapiu, iš kurio mes cituojame šias eilutes: „Kai nėra pašnekovo, visada mėgstu skaityti valgydamas. Tai man trūkstančios draugijos pakaitalas. Pakaitomis ryju čia puslapį, čia kąsnį, tarytum mano knyga vakarieniautų drauge su manimi" (p. 269 [p. 295]).

[1] *...accueillir en soi sa propre protection supplémentaire* – šį pasakymą galima suvokti daugia-

raštas apskritai. Jo ekonomija mus išstato [grėsmei] ir kartu apsaugo, remdamasi galių ir jų skirčių žaismu. Taigi pakaitalas yra pavojingas, nes gresia mirtimi, bet jis nėra toks pavojingas, kaip, Jean-Jacques'o Rousseau manymu, „sueitis su moterimi". *Pats* mėgavimasis – be simbolio ir be pagalbininko – mėgavimasis, kuris mums priskirtų pačią gryną esatį (ar mus priskirtų pačiai esačiai), jei kas nors panašaus būtų įmanoma, yra tik kitas mirties vardas. Rousseau taip ir sako:

> Mėgautis! Ar ši lemtis žmogui skirta? O! jei nors kartą per savo gyvenimą aš būčiau pilnai paragavęs meilės malonumų, nemanau, kad mano trapiai egzistencijai būtų to pakakę – aš būčiau miręs iš karto (*Išpažinimai*, 8 knyga).

Jei priimtumėme šio išsakyto atodūsio visuotinę akivaizdybę, jo būtinąją ir apriorinę vertę, tuoj pat turėtume pripažinti, kad „sueitis su moterimi", heteroerotizmas gali būti išgyvenamas (iš tiesų arba, kaip sakoma, realiai) tik galint savyje priimti savo nuosavo pakaitalo apsaugą[i]. O tai reiškia, kad tarp autoerotizmo ir heteroerotizmo nėra ribos, o tik ekonominis pasiskirstymas. Būtent šios bendros taisyklės viduje išryškėja skirtys. Ir Rousseau skirtis. O prieš mėginant – tai, ko mes čia nepretenduojame padaryti – apibrėžti visišką Rousseau ekonomijos arba rašto ypatingumą, reikia atsargiai iškelti ir tarpusavy susieti visas būtinas tų skirčių struktūras ar esmines ypatybes, priklausomai nuo skirtingo jų bendrumo laipsnio.

Būtent remdamasis tam tikra apibrėžta „sueities su moterimi" reprezentacija, visą savo gyvenimą Rousseau turėjo griebtis šios rūšies pavojingo pakaitalo, kuris vadinamas masturbacija ir kurio negalima atsieti nuo jo kaip rašytojo veiklos. Iki pat pabaigos. Tereza – toji Tereza, apie kurią galime kalbėti, Tereza, esanti tekste, toji, kurios vardas ir „gyvenimas" priklauso mūsų skaitomam raštui – tai patyrė savo kailiu. XII *Išpažinimų* knygoje tuo metu, kai „reikia viską pasakyti", mums patikima „dvejopa" tam tikrų „sprendimų priežastis":

> Reikia pasakyti viską: aš neslėpiau nei vargšės Mamytės, nei savo ydų, ir neprivalau būti atlaidesnis Terezai; kad ir malonu laikyti garbėje man brangų

reikšmiškai. Jį galima versti ir „galint savyje priimti mane apsaugantį pakaitalą" arba net „galint apsisaugoti savo paties pakaitalu".

[i] Žr. leidėjų išnašą, p. 1569.

žmogų, betgi nenoriu nutylėti nė to žmogaus kalčių, jeigu tik galima laikyti tikra kalte nevalingą širdies jausmų pakitimą. Jau seniai pastebėjau, kad ji atšalusi man... Aš vėl atsidūriau toje keblioje padėtyje, kurios pasekmes patyriau, gyvendamas su Mamyte; tos pačios buvo pasekmės ir Terezai. Neieškokime tobulumo už prigimties ribų; tas pats atsitiktų ir kiekvienai kitai moteriai... O mano padėtis tuomet buvo tokia pat ir netgi blogesnė, nes įniršusiems mano priešams tik ir terūpėjo mane kuo nors apkaltinti. Bijojau, jog tai gali pasikartoti, ir nenorėdamas rizikuoti, buvau linkęs pasmerkti save susilaikymui, kad tik Tereza vėl neatsidurtų tokioje pat padėtyje. Be to, pastebėjau, kad sueitis su moterimi gerokai alina mano sveikatą. Šie sumetimai paskatino mane nusistatyti tam tikras taisykles, kurias kartais vis dėlto pažeisdavau; betgi pastaruosius trejus ar ketverius metus laikiausi jų griežčiau (p. 595 [p. 650–651]).

Paryžiaus rankraštyje po „gerokai alina mano sveikatą!" galima perskaityti: „kita panaši yda, kurios aš niekada iš tiesų negalėjau atsikratyti, man atrodė mažiau kenksminga. Dėl šios dvejopos priežasties[1]..."

Šis iškrypimas – tai pirmenybės teikimas ženklui, ir kaip tik jis mane apsaugo nuo mirtino išsieikvojimo. Be jokios abejonės. Tačiau ši iš pažiūros egoistiška ekonomija taip pat funkcionuoja visoje moralinės reprezentacijos sistemoje. Egoizmas išperkamas kaltės jausmu. Šis jausmas autoerotizmą apibrėžia kaip lemtingą savęs praradimą bei savižeidą. Bet kadangi šitaip aš kenkiu tik sau pačiam, šis iškrypimas nėra toks jau smerktinas. Rousseau tai aiškina ne viename laiške. Pavyzdžiui: „Jeigu to neskaičiuotume, kaip ir ydų, kurios visada kenkė tik man, visų akivaizdoje galėčiau pateikti nepriekaištingą gyvenimą su visomis savo širdies paslaptimis" (ponui de Saint-Germainui, 26-2-70). „Turiu didelių ydų, tačiau jos visada kenkė tik man" (ponui Le Noirui, 15-1-72[2]).

Tad Jean-Jacques'as galėjo ieškoti Terezos pakaitalo tik su viena sąlyga: jau buvo atverta pamainomumo apskritai sistemos galimybė, substitucijų žaismas jau seniai buvo prasidėjęs ir *tam tikra prasme pati Tereza jau buvo pakaitalas*. Lygiai kaip Mamytė jau buvo nepažintos motinos pakaitalas, o ir pati „tikra motina", ties kuria sustoja žinomos Jean-Jacques'o Rousseau atvejo „psichoanalizės", tam tikra prasme nuo pat pirmo pėdsako taip pat buvo pakaitalas, net jeigu ji „iš tiesų" ir nemirė gimdydama Jean-Jacques'ą. Štai pakaitalų grandinė. Pats Mamytės vardas jau iš karto reiškia vieną iš tokių pakaitalų:

[2] Taip pat žr. *Išpažinimai* (p. 109 [p. 120], leidėjų išnaša).

[1] P. 331–332 [p. 364] (Kursyvas mūsų). Starobinskis (*Skaidrumas ir kliūtis*, p. 221) ir *Išpa-*

O, mano Tereza, aš per daug laimingas, kad turiu tave skaisčią ir sveiką ir kad neradau to, ko visai neieškojau. [Turima omenyje „skaistybė", kurią Tereza prisipažino nekaltai ir per nelaimingą atsitikimą praradusi. – J. D. past.] Iš pradžių aš troškau sau tik pramogos. Betgi pamačiau, kad laimėjau daugiau, kad susiradau draugę. Apsipratęs su šia puikia mergina, apsvarstęs savo padėtį, suvokiau, kad svajodamas tik apie malonumus, aptikau savo laimę. *Vietoj* išblėsusios garbėtroškos man reikėjo stipraus jausmo, kuris *pripildytų* mano širdį. Man reikėjo, atvirai kalbant, moters, kuri pavaduotų Mamytę; kadangi man nebuvo lemta gyventi kartu su ja, reikėjo, kad kas nors gyventų su jos auklėtiniu, reikėjo žmogaus, kuriame rasčiau tokį paprastumą ir širdies nuolankumą, kokį jinai rasdavo manyje. Reikėjo, kad privataus šeimyninio gyvenimo džiaugsmas *atlygintų* man už tai, jog išsižadėjau puikios ateities. Kai gyvenau vienui vienas, mano širdis buvo tuščia, bet užteko vienos širdies jai *pripildyti*. Likimas atėmė, atplėšė nuo manęs – bent iš dalies – tą, kuriai pati gamta buvo mane sukūrusi. Nuo to laiko aš buvau vienišas, nes man niekada nebuvo tarpininko tarp visko ir nieko. Tereza man įkūnijo pakaitalą, kurio man reikėjo[1].

Šio pakaitalų fragmento dėka išryškėja neišvengiamybė: begalinės grandinės, neišvengiamai dauginančios papildomus įtarpinimus, kuriančius prasmę to, ką jie patys atideda, neišvengiamybė – paties dalyko, netarpiškos esaties, pirmapradžio juslinio suvokimo miražas. Netarpiškumas yra išvestinis. Viskas prasideda nuo tarpininko – štai kas yra „nesuvokiama protu".

Peržengiantis ribas[i]*. Metodo klausimas*

„Man niekada nebuvo tarpininko tarp visko ir nieko". Tarpininkas – tai vidurys ir įtarpinimas, vidurinis terminas tarp visiškos nesaties ir esaties absoliučios pilnumos. Žinome, kad Rousseau atkakliai norėjo panaikinti viską, ką galima pavadinti įtarpintumu[ii]. Tokia jo valia pasireiškė apgalvotai, intensyviai ir buvo tematizuojama. Jos nereikia iššifruoti. Mat Jean-Jacques'as apie ją čia primena kaip tik tuo metu, kai nuosekliai išvardija

žinimų leidėjai (p. 332, 1 išnaša) kaip tik žodžio *pakaitalas* vartojimą susieja su vartojimu posakio, iš kurio jis padarytas p. 109 [p. 120] („pavojingas pakaitalas").

[i] *l'exorbitant* – būdvardis *exorbitant* reiškia „besaikis, peržengiantis visas ribas", tačiau čia akivaizdžiai svarbi taip pat ir etimologinė šio žodžio prasmė: „išeinantis už orbitos, nutolstantis nuo nubrėžto kelio".

[ii] *la médiateté.*

pakaitalų, kurie pakeičia motiną arba prigimtį, grandinę. Ir pakaitalas čia yra per vidurį tarp visiškos nesaties ir esaties. Substitucijos žaismas užpildo ir žymi apibrėžtą stoką. Tačiau Rousseau toliau tęsia mintį, tarsi rėmimasis pakaitalu – šiuo atveju Tereza – būtų nuslopinęs jo nerimą dėl tarpininko: „Nuo to laiko aš buvau vienišas, nes man niekada nebuvo tarpininko tarp visko ir nieko. Tereza man įkūnijo pakaitalą, kurio man reikėjo". Taip sumažinamas šios sąvokos pražūtingumas, tarsi būtų galima jai *suteikti protingumo*[i], ją pavergti, prijaukinti.

Tai skatina kelti klausimą apie žodžio „pakaitalas" vartojimą: apie Rousseau situaciją kalboje ir logikoje, kurios šiam žodžiui ar sąvokai suteikia pakankamai *stulbinančių*[ii] resursų, nes numanomas sakinio subjektas, naudodamasis „pakaitalu", visada pasako daugiau, mažiau ar ką kita, nei jis *norėtų pasakyti*[iii]. Tad tai ne tik klausimas apie Rousseau rašymą, bet ir apie mūsų skaitymą. Visų pirma mes turime griežtai atsižvelgti į šį [žodžio atliekamą] *užvaldymą* ar *apstulbinimą*[iv]: rašytojas rašo tam tikra kalba ir pagal tam tikrą logiką[v], o šios kalbos bei logikos sistemos, dėsnių, gyvasties rašytojo diskursas[vi] pagal apibrėžimą negali visiškai užvaldyti. Jis naudojasi kalba bei logika tik tam tikru būdu ir iki tam tikro laipsnio pasiduodamas sistemos valdymui. Ir skaitymas visada turi stebėti tam tikrą rašytojui nepastebimą ryšį tarp to, kaip jis valdo savo vartojamas kalbos schemas, ir to, kaip jų nevaldo. Šis ryšys – tai ne koks nors kiekybinis tamsos ir šviesos, silpnumo ir jėgos pasiskirstymas, bet reikšminė struktūra, kurią turi *gaminti* kritinis skaitymas.

Ką šiuo atveju reiškia „gaminti"? Mėgindami tai paaiškinti, norėtume pateisinti mūsų skaitymo principus. Kaip matysime, tai visiškai negatyvus pateisinimas: pašalindamas jis brėžia skaitymo erdvę, – ji šiuo atveju liks neužpildyta, – arba skaitymo užduotį.

Gaminti šią reikšminę struktūrą, aišku, nėra pagarbaus, nusitrinančio ir antrinančio komentaro darbas, kuriuo siekiama atgaminti sąmoningą,

[i] *arraisonner* – tai laivininkystės terminas, reiškiantis „apžiūrėti, patikrinti laivą". Tačiau šiuo atveju jis vartojamas etimologine prasme: „mėginti įtikinti; suteikti pagrindo, proto [*raison*]".

[ii] *surprenantes* – pažodžiui „užvaldantis, staiga ištinkantis" (*sur-prendre* – „paimti iš viršaus").

[iii] *voudrait dire* – apie *vouloir dire* žr. skyrelio *Išorė ~~yra~~ vidus* i vert. paaiškinimą, p. 69.

[iv] *cette* prise *ou cette* surprise – žr. šio puslapio ii paaiškinimą.

[v] dans *une langue et* dans *une logique* – pažodžiui: „kalboje ir logikoje" arba „kalbos ir logikos viduje"; originale kursyvu išskirtas vietą žymintis prielinksnis *dans*.

[vi] Šioje vietoje žodį „diskursas" reikia suprasti tiek kaip kalbėjimą, kalbos aktą, tiek kaip samprotavimą.

valingą, intencionalų rašytojo mainų ryšį su istorija, kuriai jis priklauso kalbos stichijos dėka. Be abejo, kritinis skaitymas turėtų palikti vietos tokiam antrinančiam komentarui. Nepripažįstant komentaro ir negerbiant visų jo klasikinių reikalavimų, – o tai nėra lengva ir reikalauja visų tradicinės kritikos instrumentų, – kiltų rizika, kad toks [reikšminės struktūros] gaminimas bus atliekamas bet kokia kryptimi ir leis sau sakyti kone bet ką. Tačiau ši būtina komentaro apsauga visada tik *saugojo*, bet niekada *neatvėrė* skaitymo.

Ir vis dėlto, nors skaitymas neturi apsiriboti teksto antrinimu, jis taip pat neturi teisės ir to teksto peržengti, eidamas ko nors kito link: referento (metafizinės, istorinės, psichinės-biografinės ir t. t. tikrovės) link arba už teksto esančio signifikato link, kurio turinys galėtų glūdėti ar būtų galėjęs glūdėti už kalbos, t. y. už rašto apskritai ta prasme, kurią mes čia suteikiame šiam žodžiui. Štai kodėl metodologiniai svarstymai, kuriuos drįstame čia pateikti remdamiesi vienu pavyzdžiu, neatsiejamai susiję su bendro pobūdžio teiginiais, kuriuos suformulavome anksčiau, kalbėdami apie referento arba transcendentalinio signifikato nesatį. *Nėra nieko už teksto*[i]. Ir visai ne dėl to, kad mūsų nedomina nei Jean-Jacques'o gyvenimas, nei pačios Mamytės ar Terezos egzistencija, ir ne dėl to, kad vadinamoji „reali“ jų egzistencija mums prieinama tik tekste, ir ne dėl to, kad mes negalime kitaip pasielgti ar neturime teisės nepaisyti šio apribojimo. Be abejo, visų tokio tipo priežasčių visiškai pakaktų, tačiau čia esama daug radikalesnių. Sekdami pagrindine „pavojingo pakaitalo“ gija, mes pabandėme įrodyti būtent tai, kad visame tame, kas vadinama realiu šių egzistencijų iš „kūno ir kraujo“ gyvenimu, anapus to, ką, kai kurių manymu, galima apibrėžti kaip Rousseau kūrybą (ir už jos ribų), visada buvo tik raštas. Visada buvo tik pakaitalai, viena kitą pakeičiančios reikšmės, galėjusios atsirasti tik diferencinių nuorodų grandinėje, o „realybė“ pasirodydavo, prisijungdavo tik įgaudama prasmę per pėdsaką ir apeliuojant į pakaitalą ir t. t. Ir taip iki begalybės, kadangi *tekste* mes perskaitėme, kad absoliuti esamybė, prigimtis, tai, ką įvardija žodžiai „reali motina“ ir t. t., visada jau buvo pasislėpusios ir niekada neegzistavo. Būtent šis raštas, kaip natūralios esaties išnykimas, atveria prasmę ir kalbą.

Nors mūsų skaitymas ir nėra komentaras, jis privalo vykti teksto viduje ir likti jame. Štai kodėl, nors iš išorės gali atrodyti kitaip, žodis *pakaitalas* čia nustatomas anaiptol ne psichoanalitiškai, jei psichoanalitine

[i] *Il n'y a pas de hors-texte.*

vadinsime tokią interpretaciją, kuri mus perkelia už rašto ribų psichinio-biografinio signifikato link ar netgi bendros psichologinės struktūros, kurią iš principo būtų galima atskirti nuo signifikanto, link. Nors psichoanalitinis metodas vienur ar kitur galėjo būti priešpriešinamas antrinančiam tradiciniam komentarui, vis dėlto būtų galima parodyti, kad iš tiesų jis nesunkiai dera su tokiu komentaru. *Užtikrintumas, su kuriuo komentaras tvirtina teksto tapatybę sau, pasitikėjimas, su kuriuo jis nubrėžia tos tapatybės kontūrą, eina koja kojon su tyliu tikrumu, peršokančiu tekstą jo numanomo turinio link, gryno signifikato link.* Ir iš tiesų psichoanalitinės Rousseau atvejo studijos, pavyzdžiui, Dr. Laforgue'o studija, peržengia tekstą tik po to, kai jį perskaito pagal pačius populiariausius metodus. Literatūrinio „simptomo" skaitymas yra pats banaliausias, mokykliškiausias, naiviausias. Ir jei tik kartą kas nors šitaip tampa aklas pačiam „simptomo" audiniui, jo tekstūrai, tai jis nesunkiai peržengia šį audinį psichinio-biologinio signifikato, kurio ryšys su literatūriniu signifikantu tampa visiškai išoriškas bei atsitiktinis, link. Galime atpažinti kitą to paties judesio pusę, kai apibendrinančiuose darbuose apie Rousseau, klasikinės formos veikaluose, kuriuose surenkamos ir komentuojamos temos ir kurie pateikia save kaip kūrybos ir mąstymo visumą, ištikimai atstatančią sintezę, galime aptikti biografinio bei psichoanalitinio pobūdžio skyrių apie „seksualumo problemą Rousseau kūryboje", pridedant nuorodą į autoriaus ligos istoriją.

Nors mums atrodo iš principo neįmanoma pasitelkus interpretaciją ar komentarą atskirti signifikatą nuo signifikanto ir šitaip raštą sugriauti rašymu, kuris vis dar yra kartu ir skaitymas, vis dėlto mes manome, kad šią neįmanomybę galima artikuliuoti istoriškai. Ji apriboja mėginimus iššifruoti skirtingu būdu, skirtingu laipsniu ir pagal skirtingas taisykles. Čia reikia atsižvelgti į teksto apskritai istoriją. Kai kalbame apie rašytoją ir apie virš jo stūksančią kalbą, kuriai jis pajungtas, mes galvojame ne vien apie literatūrinio teksto rašytoją. Filosofas, kronikos autorius, teoretikas apskritai ir iki tam tikros ribos bet koks rašantysis yra lygiai taip pat užvaldytas. Tačiau kiekvienu atveju rašantysis yra įrašytas į apibrėžtą tekstinę sistemą. Net jei niekada nesama gryno signifikato, esama skirtingų ryšių, priklausomai nuo to, kas iš signifikanto *pateikiamas* kaip neredukuojamas signifikato sluoksnis. Pavyzdžiui, filosofinis tekstas, nors jis faktiškai visada rašytinis, turi užmačių (ir tai yra jo filosofinis specifiškumas) nusitrinti ir užleisti vietą ženklinamam turiniui, kurį jis perteikia ir kurio jis dažniausiai moko. Skaitymas turi atsižvelgti į šį ketinimą, net

jei galiausiai jis mano parodantis tokio ketinimo žlugimą. Tad bet kokia tekstų istorija ir jai priklausanti literatūrinių formų Vakaruose istorija turi būti studijuojama šiuo požiūriu. Išskyrus tam tikrus proveržio ar pasipriešinimo momentus, kurie buvo atpažinti tik labai vėlai, beveik visada ir beveik visur, skirtingais pavidalais ir skirtingu laiku literatūrinis raštas pats pasiduodavo tokiam *transcenduojančiam* skaitymui, tokiai signifikato paieškai, kurią čia kvestionuojame norėdami ne ją paneigti, bet patalpinti į sistemą, kuriai ji yra akla. Filosofinė literatūra šioje istorijoje yra tik vienas iš pavyzdžių, tačiau tai vienas iš didžiausią reikšmę turinčių pavyzdžių. Ir jis mus domina kaip tik Rousseau atveju. Veikiamas giluminių priežasčių Rousseau sukūrė filosofinę literatūrą, kuriai priklauso *Socialinė sutartis* ir *Naujoji Eloiza*, ir kartu pasirinko egzistuoti per literatūrinį raštą – per raštą, neapsiribojantį filosofiniu ar kokiu nors kitu pranešimu, kurį jis galėtų, kaip sakoma, perduoti. Ir to, ką Rousseau kaip filosofas ar kaip psichologas pasakė apie raštą apskritai, negalima atskirti nuo jo paties rašymo sistemos. Reikia į tai atsižvelgti.

O tai kelia milžiniškų problemų. Ypač dėl skaidymo į dalis. Pateiksime tris pavyzdžius.

1. Kelias, kuriuo ėjome „skaitydami pakaitalą", nėra tiesiog psichoanalitinis, aišku, dėl to, kad įprasta literatūros psichoanalizė pradeda nuo literatūrinio signifikanto kaip tokio suskliaudimo. Tai, be abejo, yra dar ir dėl to, kad pati psichoanalizės teorija mums tėra mūsų istorijai bei kultūrai priklausančių tekstų visuma. Tad psichoanalizė, šitaip ženklinanti mūsų skaitymą ir mūsų interpretacijos rašymą, anaiptol nėra koks nors principas ar tiesa, kurią būtų galima atskirti nuo tekstinės sistemos, kurioje mes gyvuojame, siekiant ją visiškai nušviesti. Tam tikra prasme mes esame psichoanalizės istorijos *viduje,* lygiai kaip esame Rousseau teksto *viduje.* Kaip kad Rousseau maitino jau esanti kalba – kuri tam tikra prasme yra taip pat ir mūsų kalba, mums užtikrinanti tam tikrą minimalų prancūzų literatūros perskaitomumą – lygiai taip pat ir mes šiandien cirkuliuojame tam tikrame psichoanalitinės teorijos paženklintame reikšmių tinkle, net jei jos neįvaldome ir net jei esame tikri niekada negalėsiantys jos tobulai įvaldyti.

Tačiau esama kitos priežasties, dėl kurios čia negalime kalbėti apie kad ir pačią elementariausią Jean-Jacqueso Rousseau psichoanalizę. Tokia psichoanalizė turėtų jau būti aptikusi visas struktūras, kurioms priklauso Rousseau tekstas, visa tai, kas dėl kalbos bei kultūros stūksojimo bei jų išankstinio buvimo-jau-čia, nėra jo teksto savastis, tai, ką raštas yra užval-

dęs, o ne pagaminęs. Aplink neredukuojamą Rousseau rašto originalumą susiformuoja milžiniška viena kitą apimančių ir tarpusavyje susikertančių struktūrų, visų sąrangų istorinių visumų serija. Net jei ir suponuotume, kad psichoanalizė iš principo gali susidoroti su šių struktūrų atskyrimu bei jų interpretacija, kad ji atsižvelgia į visą su Rousseau raštu glaudžiai susijusią Vakarų metafizikos istoriją, tai dar reikėtų, kad psichoanalizė nušviestų savo pačios priklausomybės Vakarų metafizikai bei kultūrai dėsnius. Toliau neisime šia kryptimi. Jau įvertinome mūsų atliekamos pakaitalo interpretacijos uždavinio sunkumą bei galimą nesėkmę. Esame tikri, kad čia užčiuopėme kažką neredukuojamai rusoistiška, tačiau kartu ištraukėme dar beformę šaknų, žemės ir įvairių rūšių nuosėdų masę.

2. Net jei ir suponuotume, kad galima griežtai atskirti Rousseau kūrybą ir ją išnarstyti bendrojoje istorijoje, vėliau – ženklo „pakaitalas" istorijoje, vis tiek turėtumėme atsižvelgti į daugybę kitų galimybių. Sekdami žodžio „pakaitalas" ir jį atitinkančios sąvokos ar atitinkančių sąvokų pasirodymą, nueiname tam tikrą kelią Rousseau teksto viduje. Be abejo, šis kelias mums garantuos trumpą ekonomišką apžvalgą. Bet ar negalimi kiti keliai? Ir tol, kol iš tiesų nerealizuoti visi keliai, kaip pateisinti šį kelią?

3. Iš anksto ir preliudiškai Rousseau tekste nurodę ženklo „pakaitalas" funkciją, tam tikru būdu, kurį kai kurie būtinai įvertins kaip peržengiantį visas ribas[i], ruošiamės suteikti pirmenybę kai kuriems tekstams: *Esė apie kalbų kilmę* bei kitiems fragmentams apie kalbos ir rašto teoriją. Kokiu pagrindu? Ir kodėl būtent šiems trumpiems, daugiausia po autoriaus mirties išspausdintiems, sunkiai klasifikuojamiems, neapibrėžtu laikotarpiu ir dėl nežinomų paskatų parašytiems tekstams?

Į visus šiuos klausimus ir jų sistemos logikos viduje nėra patenkinamo atsakymo. Tam tikru mastu ir nepaisant teorinio atsargumo, kurį formuluojame, mūsų pasirinkimas iš tiesų *peržengia visas ribas*.

Tačiau ką reiškia peržengiantis visas ribas?

Mes norime pasiekti tam tikros išorybės tašką logocentrinės epochos visumos atžvilgiu. Nuo šio išorybės taško galėtų būti pradėta tam tikra šios visumos, kuri taip pat yra nubrėžtas kelias, šio rato (*orbis*), kuris taip pat yra akiratis (*orbita*)[ii], dekonstrukcija. Tad pirmasis šio išėjimo ir šios dekonstrukcijos judesys, nors ir pajungtas tam tikrai istorinei

[i] *exorbitant* – žr. šio skyrelio i vert. paaiškinimą, p. 208.

[ii] *cet orbe* (orbis) *qui est aussi orbitaire* (orbita) – *orbe*, kaip ir lotyniškas *orbis*, reiškia „ratas, orbita, sfera", *orbitaire* – „susijęs su akių orbita arba akiduobėmis", o lotyniškas *orbita* – „nubrėžtas kelias".

būtinybei, negali apsidrausti orbitos viduje esančiais metodais ar logikomis. Aptvaros viduje galima spręsti apie jos stilių tik pasitelkus priimtas priešpriešas. Sakote, jog tai empiristinis stilius? Tam tikra prasme esate teisūs. *Išėjimas* yra radikaliai empiristinis. Jis vyksta tuo būdu, kad mąstymas klajoja svarstydamas apie kelio ir metodo[i] galimybes. Jis paveikiamas nežinojimo kaip savo ateities ir ryžtingai *leidžiasi į nuotykį*[ii]. Mes patys apibrėžėme šio empirizmo pavidalą bei jo pažeidžiamumą. Tačiau šioje vietoje empirizmo sąvoka pati save sugriauna. Metafizinės orbitos ribų peržengimas – tai bandymas išsimušti iš įprastų vėžių (*orbita*), apmąstyti klasikinių sąvokinių priešpriešų visumą, o ypač tą priešpriešą, kuriai priklauso empirizmo vertė: priešpriešą tarp filosofijos ir nefilosofijos (tai kitas empirizmo įvardijimas), to nesugebėjimo pačiam iki galo išlaikyti savo diskurso sąryšingumą, nesugebėjimo save gaminti kaip tiesą tuo metu, kai sudrebinama tiesos vertė, išvengti vidinių skepticizmo prieštarų ir t. t. *Šios istorinės priešpriešos tarp filosofijos ir empirizmo apmąstymas nėra tiesiog empirinis, o taip jį vertinti galima tik piktnaudžiaujant ir neteisingai suprantant.*

Patikslinkime šią schemą. Kuo gi pasireiškia visų ribų peržengimas skaitant Rousseau? Be abejo, kaip jau sakėme, Rousseau turi tik itin reliatyvią privilegiją mus dominančioje istorijoje. Jei norėtume tik nustatyti jo vietą šioje istorijoje, tokiu atveju, be abejo, mūsų jam skiriamas dėmesys būtų neproporcingai per didelis. Tačiau kalbama visai ne apie tai. Čia kalbama apie logocentrinės epochos lemiamos sankabos atpažinimą. Rousseau mums pasirodė itin geras apreiškėjas tai atpažinti. Aišku, tai suponuoja, kad mes jau buvome pradėję išėjimą, kad rašto represiją jau buvome apibrėžę kaip pamatinį šios epochos veiksmą, kad buvome perskaitę tam tikrą skaičių tekstų, bet ne visus tekstus, tam tikrą Rousseau tekstų skaičių, bet ne visus Rousseau tekstus. Šį prisipažinimą dėl empirizmo gali palaikyti tik drąsus klausimas. Klausimo atvėrimas, išėjimas už akivaizdumo aptvaros ribų, priešpriešų sistemos sudrebinimas – visi šie judesiai neišvengiamai turi empirizmo ir klaidžiojimo pavidalą. Bet kokiu atveju, *remiantis praeities normomis*, juos galima aprašyti tik tokiu pavidalu. Negalima disponuoti jokiu kitu pėdsaku, o kadangi šie klaidžio-

[i] *Methodus* graikiškai reiškė „kelias, maršrutas". Šis ir kitas sakinys – aliuzija į vėlyvąją Heideggerio filosofiją.

[ii] *elle s'affecte de non-savoir comme de son avenir et... s'aventure* – akivaizdus etimologinis ryšys tarp žodžių *avenir* [ateitis] ir *s'aventurer* [„rizikuoti; leistis į avantiūrą, nuotykį, į tai, kas netikėta, kas gali ateiti iš anksto nežinant"].

jantys klausimai nėra visiškai absoliučiai pirmapradžiai, tai juos pasiekti ir apimti visą jų lauką iš tiesų gali būtent toks aprašymas, kuris taip pat yra ir kritika. Reikia pradėti *ten, kur mes esame*, o pėdsako mąstymas, negalintis neatsižvelgti į nuojautą, mus jau išmokė, kad neįmanoma visiškai pateisinti išeities taško. *Ten, kur mes esame:* jau kokiame nors tekste, kuriame manome esą.

Dar susiaurinkime argumentaciją. Pamainomumo tema, be abejo, tam tikru požiūriu tėra viena iš kitų temų. Ji priklauso grandinei, kurią palaiko pats pamainomumas. Galbūt būtų galima ją pakeisti kuo nors kitu. *Tačiau iš tiesų ji aprašo pačią grandinę, teksto grandinės buvimą grandine, substitucijos struktūrą, geismo ir kalbos sankabą, visų Rousseau rūpimų sąvokinių priešpriešų logiką*, o ypač prigimties sąvokos vaidmenį bei funkcionavimą jo sistemoje. Ši [pamainomumo] tema tekste mums pasako tai, kas yra tekstas, rašte – kas yra raštas, Rousseau rašte – kas yra Jean-Jacques'o geismas, ir t. t. Jei laikydamiesi pagrindinio šios esė teiginio manytume, kad nėra nieko už teksto, mūsų galutinis pateisinimas būtų toks: pakaitalo sąvoka ir rašto teorija veidrodiniu principu[i] (kaip šiandien dažnai sakoma) žymi patį tekstualumą Rousseau tekste. O mes pamatysime, kad veidrodinė bedugnė čia nėra laimingas ar nelaimingas atsitikimas. Mums skaitant pamažu susiformuos visa struktūrinio bedugnės būtinumo teorija. Neapibrėžtas pamainomumo procesas visada jau yra pažeidęs esatį, joje jis visada jau yra įrašęs kartotės ir *paties* susidvejinimo erdvę. Esaties reprezentacija *veidrodiniu principu* anaiptol nėra nelaimingas esaties atsitikimas. Priešingai, esaties geismas gimsta iš reprezentacijos bedugnės, iš reprezentacijos reprezentavimo ir t. t. Pats pakaitalas yra peržengiantis visas ribas[ii] visomis šio žodžio reikšmėmis.

Taigi Rousseau į tekstą įrašo tekstualumą. Tačiau tekstualumo veikimas nėra paprastas. Jis mėgina pergudrauti [teksto] nutrynimo judesį, o strateginiai ryšiai, kaip galios santykiai tarp šių dviejų procesų, sudaro sudėtingą braižinį. Šis braižinys, atrodo, pasireiškia manipuliuojant pakaitalo sąvoka. Rousseau negali jos vartoti su visomis jos prasmės galimybėmis iš karto. Būdas, kuriuo jis apibrėžia šią sąvoką ir kuriuo tai darydamas pats leidžiasi apibrėžiamas to, ką iš jos pašalina, prasmė, kurios link jis

[i] *en abyme* – tai tam tikra žodinio ar vizualinio teksto konstravimo struktūra, pagrįsta savotišku veidrodiniu principu: tekstas tekste arba pasakojimas pasakojime, arba paveikslas paveiksle. *Abîme* kasdiene kalba reiškia „bedugnė". Verčiant idiomą *en abyme*, žodis „bedugnė" išnyksta.

[ii] *exorbitant* – žr. šio skyrelio i vert. paaiškinimą, p. 208.

nukreipia[i] šią sąvoką, vienur ją interpretuodamas kaip priedą, kitur kaip substitutą, kartais kaip pozityvumą ir blogio išorybę, kartais kaip sėkmingą pagalbinę priemonę, – visa tai neišreiškia nei autoriaus pasyvumo, nei jo aktyvumo, nei jo pasąmonės, nei aiškaus proto. Skaitymas turi ne tik palikti nuošalyje šias kategorijas, – prabėgomis priminsime, kad tai yra pamatinės metafizikos kategorijos, – bet pagaminti[ii] tokio santykio su pakaitalo sąvoka dėsnį. Kalbame apie gaminimą, nes neketiname tiesiog pakartoti to, ką Rousseau manė apie šį santykį. Pakaitalo sąvoka Rousseau tekste yra tam tikra neregima vieta[iii], nematomybė, atverianti ir ribojanti matomybę. Tačiau gaminimas, mėginantis parodyti nematomybę, šiuo atveju neišeina už teksto. Toks išėjimas, beje, būtų tik iliuzija. Gaminimas glūdi jo nurodomos kalbos transformacijoje, sureguliuotuose Rousseau ir istorijos mainuose. O mes žinome, kad šie mainai vyksta tik per kalbą ir tekstą ta infrastruktūrine prasme, kurią dabar pripažįstame žodžiui „tekstas". O tai, ką vadiname gaminimu, neišvengiamai yra tekstas, rašymo ir skaitymo sistema, apie kuriuos mes *a priori* žinome (*a priori*, tačiau tik dabar, ir šis žinojimas visai nėra žinojimas), kad jie išsidėsto aplink savo pačių neregimą vietą.

[i] *le sens dans lequel il l'infléchie* – galima versti „kryptis, kuria jis ją pakreipia". *Le sens* prancūzų kalba reiškia tiek „prasmė", tiek „kryptis", ir šiame kontekste Derrida akivaizdžiai naudojasi šia dviprasmybe.

[ii] *produire* – stilistiškai reikėtų versti „sukurti ...dėsnį", tačiau Derrida kontekste kūrimas ir gamyba, produkavimas griežtai atskiriami, mat kūrimas nurodo į teologinį kontekstą, į pradžią, į kūrimą iš nieko, o ten, kur esama teksto, įmanomas tik produkavimas, nes nėra jokios pradžios, jokio išeities taško.

[iii] *une tache aveugle* – pažodžiui „akla dėmė", kitaip sakant, neapgalvotas, nesąmoningas, nepastebimas dalykas.

3 SKYRIUS. *ESĖ APIE KALBŲ KILMĘ* GENEZĖ IR STRUKTŪRA

I. Esė vieta

O kaip dėl balso pakaitalo logikoje – kalbant apie tai, ką galbūt reikėtų vadinti jo „grafika"?

Pakaitalų grandinėje buvo sunku atskirti raštą nuo onanizmo. Šiedu pakaitalai turi bent jau vieną bendrumą – jie pavojingi. Jie pažeidžia draudimą ir išgyvenami per kaltės jausmą. Bet pagal skirsmo ekonomiją jie patvirtina draudimą, kurį pažeidžia, apeina pavojų ir saugo nuo iš-eikvojimo. Nepaisant jų, bet taip pat jų dėka mums leista matyti saulę, mes nusipelnome šviesos, sulaikančios mus šachtos paviršiuje.

Koks kaltės jausmas susijęs su šiais dviem pakaitalais? Koks pamatinis kaltės jausmas čia užfiksuojamas ar perkeliamas kitur? Šie klausimai gali būti svarstomi tik tada, jei iš anksto bus aprašytas struktūrinis bei „fenomenologinis" šių dviejų patirčių laukas ir visų pirma bendra jų erdvė.

Abiem atvejais reiškiasi savijaudos galimybė kaip tokia: pasaulyje ji palieka savo pėdsaką. Nebeįmanoma pašalinti signifikanto buvimo pasaulyje. Tai, kas užrašyta, lieka, o jaudinančio-jaudinamojo patirtis[1] priima pasaulį kaip trečiąjį. Čia erdvės išoriškumas yra neredukuoja-mas. Bendrojoje savijaudos struktūroje, kai sau suteikiama esatis arba

[1] *l'expérience du touchant-touché* – turima omenyje savijaudos [*auto-affection*] patirtis, kurioje tas, kuris liečia, jaudina, yra taip pat ir tas, kuris yra liečiamas, jaudinamas. Liečiančio-liečiamojo patirtis – tai aliuzija į Merleau-Ponty fenomenologiją, kurioje ši savęs lytėjimo (kai viena mano ranka liečia kitą ranką) patirtis yra aprašoma kaip įprastos subjekto-objekto perskyros naikinimas: subjektas čia pats sau yra objektas, arba jie nuolat susikeičia vietomis. Čia dingsta taip pat ir klasikinė aktyvumo/pasyvumo, veiksmo/kęsmo perskyra. (žr. M. Merleau-Ponty, „Le philosophe et son ombre", in *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 271–274).

mėgavimasis, jaudinančio-jaudinamojo veiksmas kitą priima per nežymų aktyvaus veikimo ir pasyvaus kęsmo skirtumą. O išorė, išstatytas kūno paviršius visuomet reiškia, žymi šį savijaudoje veikiantį padalijimą.

Tad savijauda yra universali patirties struktūra. Bet kokia gyva būtybė pajėgia save jaudinti. Ir tik simbolizuoti, t. y. save jaudinti, gebanti būtybė gali būti sujaudinta kito apskritai. Savijauda – tai patirties apskritai sąlyga. Ši galimybė – kitaip dar vadinama „gyvybe“ – tai gyvybės istorijos suformuota bendroji struktūra, įgalinanti sudėtinius bei hierarchizuotus veiksmus. Savijauda, nukreiptumas-į-save arba būtis-sau[i] – subjektyvybė įgauna tuo didesnę galią bei valdžią kitam, kuo labiau *idealizuojasi* jos galia kartoti. Idealizavimas šiuo atveju yra toks procesas, kai juslinė išorybė, kuri mane jaudina arba kuria aš naudojuosi kaip signifikantu, pajungiama mano galiai kartoti, tam, kas man nuo šiol atrodo kaip mano spontaniškumas ir kas man vis labiau paklūsta.

Būtent remiantis šia schema reikia suvokti[ii] balsą. Balso sistema reikalauja, kad jį netarpiškai[iii] girdėtų tas, kuris jį skleidžia. Balsas gamina signifikantą, kuris tarsi nepatenka į pasaulį, neperžengia už signifikato idealumo ribų, ir net tą akimirką, kai signifikantas pasiekia kito audiofoninę sistemą, jis tarsi lieka glūdėti grynojoje savijaudos vidujybėje. Jis nepatenka į erdvės išorybę ir į tai, kas vadinama pasauliu, kuris yra ne kas kita kaip balso išorė. Vadinamojoje „gyvojoje“ šnekoje erdvinis signifikanto išoriškumas atrodo visiškai redukuotas[1]. Remiantis būtent šia galimybe reikia iškelti riksmo – to, kas visada būdavo pašalinama kaip gyvuliškumui ar beprotybei priklausančio neartikuliuoto riksmo mitas – ir balso problemą gyvybės istorijoje.

Tad pašnekesys yra komunikacija dviejų absoliučių kilmių, kurios, drįstame pasakyti, abipusiškai jaudina viena kitą, netarpiškai aidu atkartodamos viena kitos savijaudas. Netarpiškumas šioje vietoje – tai sąmonės mitas. Balsas ir balsinė sąmonė, t. y. tiesiog sąmonė kaip esatis sau, yra savijaudos fenomenas, išgyvenamas kaip skirsmo panaikinimas. Šis *fenomenas*, šis suponuojamas skirsmo panaikinimas, šis išgyvenamas

[i] *l'auto-affection, le quant-à-soi ou le pour-soi...* – visi šie pasakymai žymi nukreiptumą į save, buvimą ar veikimą sau, dėl savęs.

[ii] *entendre* – šis žodis reiškia tiek „suvokti“, tiek „girdėti, išgirsti“. Kitame sakinyje vartojama ta pati šio žodžio dviprasmybė.

[iii] *immédiatement* – apie šio žodžio dviprasmiškumą žr. skyrelio *Pakaitalų grandinė* ii vert. paaiškinimą, p. 204.

[1] Žr. *Balsas ir fenomenas*. [Išsamesnes nuorodas apie šią Derrida knygą žr. skyrelio *Programa* 1 aut. išnašą, p. 18.]

signifikanto neskaidrumo redukavimas yra to, kas vadinama esatimi, kilmė. Esamas yra tas, kuris nepajungtas skirsmo procesui. Esamybė yra tai, kuo remiantis manoma, jog galima mąstyti laiką, panaikinant priešingą būtinybę: mąstyti esamybę remiantis laiku kaip skirsmu.

Šią itin formalią struktūrą implikuoja visos analizės, nagrinėjančios oralinės sistemos kuriamas prasmes ir apskritai audiofoninę sistemą, kad ir koks turtingas ar įvairus būtų jų laukas.

Vos pačiame balse pajuntama ne-esatis[i] – o ji nujaučiama vos pradėjus artikuliuoti ir diakritiškai žymėti – rašto vertė tam tikra prasme sueižėja. Viena vertus, kaip matėme, raštas yra pastanga simboliškai vėl įsisavinti esatį. Kita vertus, jis sutvirtina savasties netekimą, kuris jau buvo suardęs šneką. Abiem atvejais galima pasakyti, kad raštas vienaip ar kitaip jau yra pradėjęs veikti „gyvąją" šneką, vartojant vietoj jos ženklus ir taip išstatant ją mirčiai. Tačiau tai nereiškia, kad ženklas kaip pakaitalas išstato mirčiai paveikdamas jau iš anksto galimą esatį-sau. Savijauda *tą patį (auto)*[ii] konstituoja jį padalydama. Esaties netekimas – tai patirties, t. y. esaties sąlyga.

Kadangi kalbinis procesas *įtraukia į žaismą*[iii] esamybės esatį ir gyvos būtybės gyvybę, tai jis neabejotinai susijęs su „seksualine" savijauda ne vien kaip jo analogija. Jis susilieja su ja sudarydamas visumą, net jei ši visuma yra aiškiai artikuliuota ir turi skiriamųjų požymių. Noras juos atskirti – tai logocentrinis noras *par excellence*. Jo kraštutinė priemonė būtų siekis ištirpdyti seksualumą bendrojoje „jaudinančio-jaudinamojo" transcendentalinėje struktūroje – tokioje, kokią galėtų aprašyti tam tikra fenomenologija[iv]. Šis ištirpdinimas yra tas pats, kuriuo norima šneką atriboti nuo rašto. Panašiai kaip seksualinės savijaudos „pražūtingas pranašumas" prasideda gerokai anksčiau už tai, ką, kaip manoma, galima apibrėžti masturbacijos vardu (kai kuriems vaikams ar suaugusiesiems priskiriamas patologiškais ir neteisingais laikomų veiksmų susiformavimas),

[i] *la non-présence* – prancūzų kalboje esama skirtumo tarp *l'absence* (nesatis) ir *la non-présence* (ne-esatis), o verčiant į lietuvių kalbą šie žodžiai supanašėja. Ne-esatis skiriasi nuo nesaties tuo, kad tai nėra nebūtis, nebuvimas (*absence*), bet tai tokia buvimo forma, kuri reiškiasi per netarpiškos esaties (*présence*) neigimą – kaip prisimenama ar anticipuojama, kaip atidedama ar uždelsiama esatis. Antai pakaitalo ar pėdsako laikinė struktūra yra būtent ne-esaties struktūra. Negalima sakyti, kad jų išvis nėra, bet jie yra kitaip nei tiesiogiai esatys, esatyje konstituojami buviniai.

[ii] *L'auto-affection constitue le même (auto)...*

[iii] *il* met en jeu – posakis *mettre en jeu* turi kelias reikšmes: 1) „įvesti, įtraukti į žaidimą"; 2) „sukelti grėsmę, abejonę"; 3) „priversti veikti, panaudoti, išjudinti".

[iv] Žr. šio skyrelio i vert. paaiškinimą, p. 217.

lygiai taip pat ir rašto kaip pakaitalo grėsmė yra senesnė už tai, ką, kaip manoma, galima išskirti pavadinus šneka.

Tad nuo šiol metafizika – tai ne-esaties pašalinimas, pakaitalą apibrėžiant kaip *paprastą išorybę*, kaip gryną priedą ar gryną nesatį, nebuvimą. Būtent pamainomumo struktūros viduje vyksta pašalinimo darbas. Paradoksalu yra tai, kad priedas anuliuojamas jį laikant grynu priedu. *Tai, kas pridedama, yra niekas, kadangi jis pridedamas prie pilnutinės esaties, kuriai yra išoriškas.* Šneka pridedama prie intuityvios esaties (buvinio, esmės, *eidoso, ousia* ir t. t. esaties); raštas pridedamas prie gyvos ir sau esančios šnekos; masturbacija pridedama prie vadinamosios normalios seksualinės patirties; kultūra prijungiama prie prigimties, blogis – prie nekaltybės, istorija – prie kilmės ir t. t.

Tad kilmės ar prigimties sąvoka tėra mitas apie priedą, pamainomumą, kuriuos anuliuoja vien pridėtinė jų prigimtis. Tai pėdsako, t. y. pirmapradžio skirsmo, kuris nėra nei nesatis, nei esatis, nei negatyvus, nei pozityvus, nutrynimo mitas. Pirmapradis skirsmas yra pamainomumas kaip *struktūra*. Čia struktūra reiškia neredukuojamą kompleksiškumą, kuriame galima tiesiog pakeisti esaties ir nesaties žaismo kryptį arba perkelti jį iš vienos vietos į kitą. Šioje struktūroje metafizika gali rastis, bet ji negali tos struktūros apmąstyti.

Šis pėdsako nutrynimas, pradedant Platonu, baigiant Rousseau ir Hegeliu, buvo perkeltas į raštą siaurąja to žodžio prasme, ir galbūt dabar galima suvokti tokio perkėlimo būtinybę. Raštas – tai pėdsako apskritai reprezentantas, jis nėra pats pėdsakas. *Pats pėdsakas neegzistuoja.* (Egzistuoti – tai būti, būti buviniu, buviniu-esamybe, *to on*). Tad šis perkėlimas tam tikra prasme slepia [problemos] sprendimo galimybę, bet kartu visiškai aiškiai ją nurodo.

Raštas – politinis ir kalbinis blogis

Geismas geidžia, kad esatis ir ne-esatis būtų išoriškos viena kitai. Šis išoriškumas – tai matrica. Tarp visų jo reprezentantų (prigimties ir jos „kitų“, gėrio ir blogio, nekaltybės ir iškrypimo, sąmonės ir ne-sąmoningumo, gyvenimo ir mirties išoriškumo vienas kitam) esama tokio, kuris šiuo metu reikalauja ypatingo dėmesio. Būtent jis mus atves prie *Esė apie kalbų kilmę*. Tai valdymo ir vergavimo arba laisvės ir nelaisvės išoriškumas. Tarp visų šių reprezentantų laisvės ir nelaisvės išoriškumas galbūt yra privilegijuotas. Jis aiškiau nei kiti atvejai sujungia istoriškumą

(politiškumą, ekonomiškumą, techniškumą) ir metafiziškumą. Heideggeris apibendrino metafizikos istoriją, kartodamas tai, kas laisvę pavertė esaties, t. y. tiesos, sąlyga[1]. O balsas visuomet pateikiamas kaip geriausia laisvės išraiška. Jis pats savaime yra laisva kalba ir kalbos laisvė, nuoširdus kalbėjimas, kuriam nereikia skolintis savo signifikantų išoriniame pasaulyje, ir jis atrodo negalįs jų prarasti. Ar labiausiai pavergti vargdieniai nesinaudoja tuo vidiniu spontaniškumu – balsu? Tai, kas galioja piliečiui, visų pirma galioja naujagimiams – nuogoms ir kito galiai atiduotoms būtybėms. „Pirmosios dovanos, kurias jie gauna iš jūsų, yra grandinės, pirmieji poelgiai jų atžvilgiu – kankinimai. *Neturėdami nieko laisvo, išskyrus balsą*, kaip gi jie juo nepasinaudos, kad galėtų pasiskųsti?" (*Emilis*, p. 15. Kursyvas mūsų).

Esė apie kalbų kilmę balsą priešpriešina raštui kaip esatį nesačiai ir laisvę vergovei. Tai beveik paskutiniai *Esė* žodžiai: „Tad tvirtinu, kad bet kokia kalba, kurios dėka negalima būti išgirstam priešais susibūrusią tautą, yra vergiška kalba: neįmanoma, kad tauta išliktų laisva ir kad ji kalbėtų tokia kalba" (XX skyrius). Būtent šiuo sakiniu mes vėl grįžome į rusoistinę žemę, kurios beveik ir nepalikome, nors ir padarėme ekskursą į Lévi-Strausse'o *neighbourhood*[i], „mažų bendruomenių, kur visi kiekvieną pažįsta" ir kur žmonės neperžengia atstumo, leidžiančio jiems pasiekti vienas kitą balsu, ideologiją. Tai klasikinė ideologija, pagal kurią raštas esąs liūdna lemtis, užgriūvanti prigimtinę nekaltybę ir nutraukianti esamos bei pilnutinės šnekos aukso amžių.

Rousseau baigia tokia išvada:

> Šiuos paviršutiniškus apmąstymus, galinčius pagimdyti daug gilesnes mintis, baigsiu ištrauka, kuri man juos pakuždėjo: „Faktinėje tikrovėje stebėti ir parodyti pavyzdžiais, kaip kokios nors tautos būdas, papročiai ir interesai įtakoja jos kalbą, būtų filosofinio užsiėmimo vertas tyrimas" (pono Duclos *Pastabos apie bendrąją aiškinamąją gramatiką*, p. 2).

Duclos *Komentaras*[2] kartu su Condillaco *Esė apie žmogiško pažinimo kilmę* (1746), atrodo, iš tiesų buvo vienas pagrindinių *Esė apie kalbų*

[1] Čia reikėtų ištisai pacituoti [Heideggerio straipsnius] *Apie pagrindo esmę* ir *Apie tiesos esmę*, o ypač visas tas vietas, kuriose susiejamos *Polis*, *Agathon* ir *Aletheia* sąvokos.

[i] *Neighbourhood* (angl.) – kaimynystė.

[2] Remiamės šiuo leidiniu: Arnauld ir Lancelot *Port-Royalio bendroji aiškinamoji gramatika* [*Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*], prieš kurią eina p. Petitot *Esė apie prancūzų kalbos kilmę ir pažangą* [*Essai sur l'origine et les progrès de la Langue française*] ir po kurios seka p. Duclos *Komentaras* [*Commentaire*], prie kurio buvo pridėtos pastabos. Perlet An XI.–1803.

kilmę „šaltinių“. Netgi būtų galima Rousseau *Esė* traktuoti kaip Duclos nubrėžtos „filosofinės“ programos realizavimą. Duclos apgailestauja

> dėl mūsų polinkio savo kalbą paversti glebia, moteriška ir monotoniška. Gerai, kad vengiame grubaus tarimo, bet manau, kad mes pasiduodame priešingai ydai. Seniau tardavome žymiai daugiau dvigarsių negu dabar. Juos tardavome skirtingų gramatinių laikų veiksmažodžiuose, pvz., *j'avois, j'aurois*, ir daugelyje daiktavardžių, tokių kaip *François, Anglois, Polonois*, užuot tarę kaip dabar *j'avès, j'aurès, Françès, Anglès, Polonès*[i]. Vis dėlto šie dvigarsiai tarimui suteikdavo daugiau jėgos bei įvairumo ir išgelbėdavo jį nuo tam tikros monotonijos, iš dalies atsirandančios dėl daugelio netariamų *e* garsų.[1]

Kalbos nuosmukis – tai socialinio bei politinio nuosmukio simptomas (tema, tapusi itin dažna antrojoje XVIII amžiaus pusėje). Jis kyla iš aristokratijos ir iš sostinės. Duclos itin tiksliai užbėga už akių rusoistinėms temoms tęsdamas: „Tai, kas pas mus vadinama *visuomene* ir ką senovės žmonės būtų vadinę *šutve*, šiandien lemia kalbą ir papročius. Vos tik *aukštuomenės žmonės* kurį laiką vartoja kokį nors žodį, jo tarimas suminkštėja“[2]. Taip pat Duclos netoleruoja žodžių žalojimo, jų iškraipymų ir ypač sutrumpinimų. Ypač negerai *nukąsti* žodžius:

> Šis atsainus tarimas, susijęs su nekantriu noru pasisakyti, mus verčia iškreipti netgi žodžių prigimtį, juos nukandant taip, kad prasmė lieka nebeatpažįstama. Pavyzdžiui, šiandien sakoma „en dépit de lui et de *ses dens*“, užuot sakius *ses aidans*[ii]. Mes turime daugiau negu galima įsivaizduoti tokių

[i] *j'avois, j'aurois* ir t. t. – tai XVII amžiaus tarimas ir rašyba, XVIII amžiuje, t. y. Duclos ir Rousseau gyvenamuoju laikotarpiu, virtusi *j'avais, j'aurais* (tokia ji yra iki šiol); *j'avès, j'aurès* – tai fonetinė rašyba, t. y. taip niekada nebuvo rašoma, bet Duclos šitaip užrašo šių žodžių tarimą.

[1] P. 396. Patį akivaizdžiausią šio teksto aidą, jei nekreiptume dėmesio į *Esė*, galima aptikti *Pléiade* leidimo pastabose, pavadintose *Tarimas* (T. II, p. 1248) ir Streickeisen-Moultou leidime, pavadintame *Esė apie kalbas fragmentas* [*Fragment d'un Essai sur les langues*]. Savo kritiniame darbe Rousseau susieja papročių nuosmukį, tarimo pagedimą ir rašto pažangą. Jis netgi cituoja iškreipto tarimo pavyzdžių, kurių liūdnu liudininku jam teko būti ir kurie priklauso nuo „tarimo ydos, atsirandančios arba dėl kalbos padargų, arba dėl intonacijos, arba dėl įpročio“. „Žodžiai, kurių tarimo pasikeitimą man teko matyti: *Charolois – Charolès, secret – segret, persécuter – perzecuter* ir t. t.“ Visos šios temos taip pat nurodo į abato Du Bos knygą *Kritiniai pamąstymai apie poeziją ir dailę* [*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*] (1719).

[2] P. 397.

[ii] Posakis *en dépit de lui et de ses aidans* pažodžiui reiškia „nepaisant jo ir jo pagalbininkų (padėjėjų, tarnų)“. Atsiradus santrumpai, jis virsta kalambūru: „nepaisant jo ir jo dantų [dens]“.

dėl vartojimo trumpinamų ar iškreipiamų žodžių. Mūsų kalba pamažu taps labiau tinkama privatiems pokalbiams nei viešam kalbėjimui, o pokalbiai duos toną akademiniam, teisminiam ir teatriniam kalbėjimui, tuo tarpu senovės graikų bei romėnų viešas kalbėjimas privačiam kalbėjimui nepasidavė. Nesikeičiantis tarimas ir pastovi bei aiški prozodija turi išlikti ypač tose tautose, kurios priverstos viešai samprotauti apie visus klausytojus dominančius dalykus, nes oratorius, kurio tarimas yra tvirtas ir nemonotoniškas, turi būti girdimas iš toliau negu tas, kuriam trūksta šių savybių...

Tad kalbos ir tarimo iškreipimas esą neatsiejamas nuo politinio pagedimo. Todėl Duclos įkvepiantis politinis modelis – tai atėniečių arba romėnų tipo demokratija. Kalba – tautos nuosavybė. Kalba ir tauta palaiko viena kitos vienovę. Nes kalbos korpusas, kalbos sistema egzistuoja tiek, kiek tauta yra susibūrusi ir susivienijusi „į vieną kūną“[i]: „Būtent vieninga tauta kuria kalbą... Tad tauta yra absoliuti *šnekamosios* kalbos valdovė ir šia valdžia ji naudojasi pati to nepastebėdama“[1]. Taigi, norint atimti iš tautos kalbos ir kartu savivaldos teisę, reikia suspenduoti kalbos *šnekamumą*. Raštas – tai pats susivienijusios tautos išsibarstymo procesas ir jos pavergimo pradžia: „Tautos kūnas vienintelis turi teisę į šnekamąją kalbą, o rašytojai turi teisę į *rašytinę* kalbą: *Tauta, sakė Varonas, yra šnekos, bet ne rašto valdovė*“ (p. 420).

Tad ši politinio blogio ir kalbinio blogio vienovė reikalauja „filosofinio tyrimo“. Į šį kvietimą Rousseau atsako savąja *Esė*. Duclos problematiką bus galima atpažinti ir daug vėliau, tik aiškesniu pavidalu. Kalbos pedagogikos bei užsienio kalbų mokymo problema yra ta, kad, kaip tvirtins [Rousseau traktatas] *Emilis*, negalima atskirti signifikanto nuo signifikato ir kad keičiant žodžius, pakeičiamos idėjos, tad mokant kalbos, kartu perduodama visa tautinė kultūra, kurios pedagogas negali kontroliuoti ir kuri jam priešinasi kaip tai, kas jau-yra-čia ir kas yra anksčiau už bet kokį ugdymą: už auklėjimą ankstesnė steigtis[ii].

[i] „kalbos korpusas“ – *corpus de la langue; corpus* (lot.) atitikmuo prancūzų kalboje – *le corps* [kūnas]. „Susivienijusi ‚į vieną kūną‘“ – *réuni „en corps“* – tai pažodinis vertimas, norint parodyti originale esantį etimologinį ryšį tarp kalbos korpuso ir tautos vieningumo. Kitame sakinyje šis posakis (*un peuple en corps*) bus verčiamas laisviau: „vieninga tauta“.

[1] P. 421. „Būtent vieninga tauta kuria kalbą. Būtent dėl begalinių poreikių, idėjų, fizinių bei dvasinių priežasčių, kurios bėgant amžiams taip kito ir pynėsi, kad nebeįmanoma atpažinti, kada vyko pokyčiai, iškreipimai ir pažanga. Dažnai viską lemia įnoris, kartais – pati subtiliausia metafizika, kurios nepajėgia apmąstyti ir pažinti net ją sukūrusieji... Raštas (kalbu apie garsinį raštą) gimė ne lėtai ir palaipsniui kaip kalba, jis buvo ne vieną amžių dar iki savo gimimo ir gimė staiga, kaip šviesa.“

[ii] *l'institution précédant l'instruction.*

> Kai kas nustebs, kad kalbų mokymą priskiriu prie lavinimui nereikalingų dalykų... Jei kalbų studijavimas būtų tik žodžių, t. y. juos išreiškiančių figūrų ar garsų studijavimas, tuomet sutinku, kad tokios studijos galėtų tikti vaikams. Tačiau pakeitus ženklus, kalbose taip pat keičiasi ir jų reprezentuojamos idėjos. Kalbos formuoja mąstymą, mintys įgauna kalbėsenos atspalvį. Tik protas yra bendras, o dvasia kiekvienoje kalboje turi atskirą formą. Šis skirtumas iš dalies galėtų būti tautinių charakterių priežastis ar padarinys. Tokią hipotezę, atrodo, patvirtina tai, kad visose pasaulio tautose kalba priklauso nuo papročių kaitos ir, kaip ir papročiai, ji išlieka tokia pati arba kinta (p. 105).

Visa ši kalbų mokymo teorija paremta griežta daikto, prasmės (arba idėjos) ir ženklo perskyra – šiandien pasakytume referento, signifikato ir signifikanto perskyra. Reprezentantas gali turėti kartais neigiamą poveikį reprezentuojamam dalykui, o vaikas turi ir gali „išmokti tik vieną kalbą" todėl, kad „kiekvienas daiktas jam gali turėti tūkstantį skirtingų ženklų, tačiau kiekviena idėja gali turėti tik vieną formą" (*ibid*).

Taigi Duclos kvietimas atlikti „filosofinį" šio klausimo „tyrimą" ilgai rutuliojosi Rousseau sąmonėje. Jis buvo suformuluotas *Komentare* 1754 metais. Jis cituojamas *Esė* išvadose, o apie kitus *Komentaro* fragmentus užsimenama kitur, būtent VII skyriuje. Ar šios citatos, kurios negalėjo būti ankstesnės už antrojo *Samprotavimo* (*Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus*) leidimą, pasirodžiusį taip pat 1754 metais, mums leidžia bent kiek užtikrintai spręsti apie *Esė* parašymo laiką? Ir kokiu mastu šią chronologijos problemą galima susieti su sistemos problema, liečiančia tai, kas vadinama autoriaus mąstymo brandos klausimu? Svarba, kurią priskiriame šiam Rousseau darbui, neleidžia mums nepaisyti šio klausimo.

Dėl šio mažai žinomo ir po Rousseau mirties išleisto teksto sukūrimo datos patys autoritetingiausi interpretatoriai bei istorikai retai kada sutardavo. O kai vis dėlto sutardavo, tai dėl skirtingų priežasčių. Galutinis šios problemos koziris akivaizdus: ar galima kalbėti apie brandų kūrinį? Ar jo turinys dera su tuo, kas kalbama antrajame *Samprotavime* ir vėlesniuose darbuose?

Šioje diskusijoje išoriniai argumentai visada susipina su vidiniais argumentais. Ji tęsiasi jau daugiau nei septyniasdešimt metų ir turėjo du periodus. Pradėsime nuo antrojo periodo, kadangi jis rutuliojasi taip, tarsi ankstesnis periodas nebūtų padėjęs galutinio taško, svarstant išo-

rines problemas. Taip pat dėl to, kad antrasis periodas tam tikru būdu atnaujina vidinę problemą.

Dabartinė diskusija: Gailestingumo ekonomija

Duclos citatos nėra vieninteliai rodikliai, leidžiantys šiuolaikiniams komentatoriams daryti išvadą, kad *Esė* yra vėlesnė už antrąjį *Samprotavimą* arba geriausiu atveju parašyta vienu metu. Gagnebinas ir Raymond'as *Išpažinimų*[1] leidime primena, kad „*Esė apie kalbų kilmę* pirmą kartą pasirodė viename Rousseau veikale *Traktatas apie muziką*, kurį Ženevoje 1781 metais išleido Du Peyrou, remdamasis rankraščiu, kurį jis turėjo ir perdavė Niošatelio bibliotekai (Nr. 7835)". *Išpažinimų* leidėjai atkreipia dėmesį į „šį išskirtinį pernelyg mažai skaitytą darbą" ir pasiremia Duclos citatomis, siekdami parodyti, kad jis parašytas po antrojo *Samprotavimo*. „Pagaliau, priduria jie, pati *Esė* medžiaga suponuoja tokias Rousseau žinias bei mąstymo brandumą, kurių jis dar nebuvo pasiekęs 1750 metais". Tokia pati yra ir Derathé[2] nuomonė, bent jau apie vienus reikšmingiausių IX ir X skyrius, kurie, aiškindami „Pietų kalbų susiformavimą" ir „Šiaurės kalbų susiformavimą", išplėtoja antrojo *Samprotavimo* temoms itin artimas temas.

Ar nebūtų įtikinama, jei pamėgintume įsivaizduoti, kad Rousseau galėjo rašyti šį tekstą daugelį metų? Ar tada nebūtų galima išskirti įvairius jo apmąstymų sluoksnius? Ar Duclos citatos negalėjo būti įterptos gana vėlai? Ar kai kurie svarbūs skyriai negalėjo būti parašyti, papildyti ir pakeisti tuo pačiu metu, kai buvo rašomas antrasis *Samprotavimas* arba po jo? Tai sutaikytų interpretacijas ir leistų bent iš dalies pripažinti interpretatorių, manančių, kad *Esė* buvo sumanyta ir netgi visa parašyta iki 1754, hipotezę. Antai Vaughanas mano, kad dėl išorinių priežasčių *Esė* buvo sumanyta iki antrojo ir netgi iki pirmojo *Samprotavimo* (1750)[3]. Ji iš tiesų itin glaudžiai susijusi su darbais apie muziką. Pilnas jos pavadinimas tai gerai parodo: *Esė apie kalbų kilmę, kurioje kalbama apie Melodiją ir apie muzikinę Imitaciją*. O juk žinoma, kad darbai apie muziką susiję su itin ankstyvu kūrybiniu įkvėpimu. 1742 metais Mokslų Akademijoje Rousseau skaito savo *Projektą, susijusį su naujais muzikos ženklais*.

[1] *Pléiade* (T. I., p. 560, Nr. 3).
[2] *Rousseau racionalizmas* [*Le rationalisme de Rousseau*], 1948, p. 17–18; *Rousseau ir jo laikotarpio politiniai mokslai* [*Rousseau et la science politique de son temps*], 1950, p. 146.
[3] *Political writings*, I, 10. Žr. taip pat Hendel, *J.-J. Rousseau moralist*. T. I., p. 66 ir t.

1743 metais pasirodo *Disertacija apie šiuolaikinę muziką*. 1749 metais, kai kuriamas pirmasis *Samprotavimas*, Alembert'o prašymu, Rousseau rašo *Enciklopedijai* skirtus straipsnius apie muziką. Remdamasis šiais straipsniais, jis sukurs *Muzikos žodyną*, prie kurio nuo pat jo pirmojo leidimo buvo prijungta *Esė*. Tad ar negalima įsivaizduoti, kad *Esė* buvo pradėta kaip tik tuo metu, net jei, rašydamas ją daugelį metų, iki 1754-ųjų, Rousseau pakeitė kai kurias jos intencijas bei skyrius, kol galiausiai nusprendė, kaip tvirtina „Pratarmėje"[1], iš *Esė* padaryti antrojo *Samprotavimo* dalį?

Ir vis dėlto, nepaisant šios sutaikančios prielaidos patogumo bei įtikinamumo, lieka vienas dalykas, dėl kurio, atsižvelgiant į vidines sisteminio pobūdžio priežastis, sunku panaikinti nesutarimus kiekvienai hipotezei priskiriant jos laikotarpį ir jos tiesos dalį. Čia reikia kam nors angažuotis.

Kalbama apie IX skyriaus „Pietų kalbų susiformavimas" filosofinį turinį. Būtent dėl šio pamatinio skyriaus išsiskiria Derathé ir Starobinskio nuomonės. Aišku, šiuo klausimu jos niekada tiesiogiai nebuvo supriešintos. Tačiau abu tyrinėtojai jam skiria po išnašą[2], ir ši priešprieša turi padėti išryškinti mūsų problemą.

Pasak Derathé, tai, kad *Esė* yra antrajam *Samprotavimui* skirta dalis, „yra įtikinamiausia" hipotezė, „bent jau kalbant apie IX ir X skyrius... kuriuose svarstomos tos pačios problemos, kurias randame *Samprotavime apie nelygybę*".

Tuo tarpu Starobinskis būtent IX skyriuje randa teiginį, kuris jam atrodo nesuderinamas su antrojo *Samprotavimo* intencija. Iš to jis daro išvadą, kad Rousseau mąstymas evoliucionavo. Ir jis galėjo evoliucionuoti tik nuo *Esė Samprotavimo* link, nes po 1754 metų Rousseau teorija, atseit, šiuo požiūriu nebesikeis. Tad *Esė* sisteminiu ir istoriniu požiūriu esanti ankstesnė už antrąjį *Samprotavimą*. Tai esą paaiškėja ištyrus statusą, viename ir kitame darbe Rousseau suteikiamą tam pamatiniam jausmui, kuris, jo supratimu, yra *gailestingumas*. Trumpai tariant, *Samprotavime* gailestingumas suprantamas kaip už refleksiją ankstesnis *prigimtinis* jausmas ar dorybė, o *Esė* Rousseau, atrodo, mano, kad gailestingumą neišvengiamai turi iš anksto *sužadinti* (kol kas palikime ramybėje visą šio žodžio vartojimo neapibrėžtumą) sprendimas.

[1] Žr. *infra*, p. 255.

[2] Derathé išnašą mes jau citavome. Žr. taip pat J. Starobinski, antrasis *Samprotavimas, Pléiade* leidimas, p. 154, 2 išnaša.

Visų pirma, prisiminkime *Samprotavimo* teoriją, kadangi dėl jos nekyla jokių nesutarimų. Čia Rousseau vienareikšmiškai tvirtina, jog gailestingumas yra senesnis už proto bei refleksijos veiklą. Tai kaip tik ir yra jo universalumo sąlyga. Argumentacija, žinoma, buvo nukreipta prieš Hobbes'ą:

> Nemanau, kad turėčiau bijoti kokio nors prieštaravimo, priskirdamas žmogui vienintelę *Prigimtinę* dorybę, kurią pripažinti buvo priverstas pats radikaliausias žmogiškų dorybių Niekintojas[1]. Kalbu apie Gailestingumą – tinkamą nuostatą tokioms silpnoms, tiek blogybių patiriančioms būtybėms kaip mes. Ši dorybė yra universali ir naudinga žmogui dėl to, kad ji yra *ankstesnė už bet kokią žmogaus atliekamą refleksiją*, ir ji yra tokia natūrali, kad net Gyvūnų elgesyje kartais galima aptikti apčiuopiamus jos ženklus.

O Rousseau, davęs jos pavyzdžių iš žmonių ir gyvūnų pasaulio, bet beveik visais atvejais nurodančių į Motinos ir Vaiko santykius, tęsia:

> „Toks yra grynas už *bet kokią refleksiją ankstesnės* Prigimties polėkis, tokia yra prigimtinio gailestingumo, kurį net labiausiai sugedę papročiai vis dar sunkiai gali sunaikinti, galia... Mandeville'is gerai pajuto, kad su visa savo morale žmonės visada būtų buvę vien išgamos, jei Prigimtis nebūtų jiems davusi proto atramos – gailestingumo..." „Tad akivaizdu, jog gailestingumas yra prigimtinis jausmas, kuris pažabodamas kiekvieno individo meilę sau, prisideda prie visos [žmonių] giminės išsaugojimo. Būtent jis mus verčia *nesusimąsčius* padėti tiems, kuriuos matome kenčiančius, būtent jis gamtiniame būvyje *užima* Įstatymo, papročių bei dorybės *vietą* ir yra pranašesnis tuo, kad niekas nemėgina nepaklusti jo *švelniam balsui*[2]."

[1] Kalbama apie Mandeville'į. Žr. Starobinskio pastabą antrojo *Samprotavimo Pléiade* leidime, kuria mes čia remiamės (T. III, p. 154. Kursyvas mūsų).

[2] Kursyvas mūsų. Mums taip pat svarbūs Rousseau parinkti pavyzdžiai: „Jau nekalbant apie Motinų švelnumą savo mažyliams ir pavojus, kurių jos nepaiso, norėdamos jiems jį garantuoti, galima kasdien stebėti arklių baimę sutrypti gyvą kūną. Gyvūnas niekada abejingai nepraeina pro nugaišusį savo Rūšies gyvūną, būna net tokių, kurie jiems padaro tam tikrą kapą. O liūdnas galvijo maurojimas įėjus į skerdyklą rodo, kokį įspūdį jam daro šis pasibaisėtinas ir jį sukrečiantis vaizdas. Malonu stebėti, kaip *Pasakėčios apie bites* autorius, priverstas pripažinti, kad žmogus yra užjaučianti bei jautri Būtybė, pamiršdamas savo šaltą, subtilų stilių, pateikia pavyzdį, jausmingai vaizduodamas uždarytą žmogų, lauke pastebintį aršų žvėrį, išplėšiantį Vaiką iš jo Motinos glėbio, mirtinais dantimis traiškantį silpnas jo kūno dalis ir nagais išdraskantį to Vaiko vidurius. Kokio tik siaubingo susijaudinimo nepatiria šis liudininkas, matydamas įvykį, su kuriuo niekaip asmeniškai nėra susijęs! Kokio tik skausmo jis nepatiria tai matydamas ir negalėdamas niekaip pagelbėti nei apalpusiai Motinai, nei mirštančiam Vaikui! Tai grynas už bet kokią refleksiją ankstesnės Prigimties polėkis..."

Stabtelėkime prieš tęsdami diskusiją. Dar kartą apsvarstykime metaforų sistemą. Prigimtinis gailestingumas, kurį archetipiškai iliustruoja motinos ir vaiko ryšys ir apskritai gyvybės ir mirties ryšys, įsako kaip švelnus balsas. Į šią „švelnaus balso" metaforą perkeliama ir motinos esatis, ir prigimties esatis. Tai, kad šis švelnus balsas yra prigimties ir motinos balsas, galima atpažinti taip pat pagal tai, jog jis, kaip kad visada nurodo balso metafora Rousseau kūryboje, yra įstatymas. „Niekas nemėgina jam nepaklusti" dėl to, kad jis yra švelnus, o kartu dėl to, kad būdamas prigimtinis, visiškai pirmapradis, jis taip pat yra nepermaldaujamas. Šis motiniškas įstatymas yra tam tikras balsas. Gailestingumas yra tam tikras balsas. Savo esme balsas visada yra dorybės bei gerų jausmų perteikėjas. Priešingai nei raštas, kuris yra *negailestingas*. Tad gailestingumo įsakymas „užima įstatymo vietą", jis pamaino įstatymą, kurį reikia suprasti kaip įsteigtą įstatymą. O kadangi įsteigtas įstatymas taip pat yra ir stokojamo prigimtinio įstatymo pakaitalas, galima puikiai matyti, kad čia vien tik pakaitalo sąvoka leidžia apmąstyti prigimties ryšį su įstatymu. Šiedu terminai turi prasmę tik pamainomumo struktūros viduje. Nemotiniško įstatymo autoritetas turi prasmę tik pakeisdamas prigimtinio įstatymo autoritetą – „švelnų balsą", kuriam buvo „pamėginta nepaklusti". Ar negailestingas įsakymas, kurio imamasi, kai nebegirdimas švelnus balsas, yra paprasčiausias rašto įsakymas, kaip ką tik leidome įsivaizduoti? Ir taip, ir ne. Taip, jeigu raštas suvokiamas pažodžiui, jei jis susiejamas su raide[i]. Ne, jeigu raštas suvokiamas kaip metafora. Tokiu atveju galima pasakyti, kad prigimtinį įstatymą, švelnų gailestingumo balsą skelbia ne tik motiniška instancija, bet jį mūsų širdyse yra įrašęs Dievas. Čia kalbama apie prigimtinį raštą, apie širdies raštą, Rousseau priešinamą proto raštui. Tik pastarasis raštas yra negailestingas, tik jis sulaužo draudimą, kuris, įvardytas kaip prigimtinis jausmas, vaiką susieja su motina ir gyvybę saugo nuo mirties. Sulaužyti įstatymą ir nepaisyti gailestingumo balso – tai prigimtinį jausmą pakeisti iškrypusia aistra. Prigimtinis jausmas yra geras, nes jį į mūsų širdis įrašė Dievas. Būtent šioje vietoje aptinkame šį dievišką ir prigimtinį raštą, apie kurio metaforinį perkėlimą kalbėjome prieš tai. Traktate *Emilis* aprašydamas tai, ką jis vadina „antruoju gimimu", Rousseau parašys:

[i] Neišverčiamas žodžių žaismas: *...on lit l'écriture à la lettre, ou on la lie à la lettre.*

Mūsų aistros – tai pagrindiniai mūsų išlikimo instrumentai, todėl noras jas sunaikinti – tuščias ir juokingas. Jis prilygsta norui kontroliuoti prigimtį, reformuoti Dievo kūriniją. Jei Dievas lieptų žmogui sunaikinti jo duodamas aistras, tai jis norėtų ir kartu nenorėtų, jis pats sau prieštarautų. Jis niekada nedavė tokio beprotiško įsakymo, ir nieko panašaus nėra užrašyta žmogiškoje širdyje. O tai, ko Dievas nori, kad žmogus padarytų, jis pasako ne per kitą žmogų, bet pats, jis tai užrašo jo širdies gelmėje" (p. 246–247).

Visiškai pirmykštė aistra, kurios Dievas negali mums įsakyti panaikinti pats sau neprieštaraudamas – tai meilė sau. Žinome, kad Rousseau ją skiria nuo savimeilės, kuri yra sugedusi meilės sau forma. Nors visų aistrų šaltinis yra prigimtinis, anaiptol ne visos aistros yra prigimtinės. „Į jį įsiliejo tūkstančiai svetimų šaltinėlių" (*ibid*). Kalbant apie gailestingumo – meilės kitam asmeniui pagrindo – statusą, mums svarbu tai, kad jis nėra nei pats šaltinis, nei išvestinė aistrų vaga, kokia nors eilinė aistra. Jis yra *pirmoji* meilės sau *išvestinė*. Jis yra *beveik* pirmykštis, ir būtent absoliutaus artumo ir tapatybės skirtyje telpa visa gailestingumo problematika. „Pirmasis vaiko jausmas – savęs meilė, o antrasis, kuris išvedamas iš pirmojo – meilė tiems, kurie prie jo prisiartina" (p. 248). Paskui ši išvestinė įrodoma: ji yra ne tiek nutolimas nuo meilės sau bei jos sustabdymas, kiek pirmoji ir būtiniausia iš visų jos pasekmių. Jei gailestingumas pažaboja „meilę sau" (antrasis *Samprotavimas*, p. 156), tai galbūt ne tiek jai priešindamasis[1], kiek ją išreikšdamas aplinkiniu būdu, ją atidėdamas, nes šis pažabojimas „prisideda prie visos žmonių giminės išsaugojimo" (*ibid*).

Be to, dar reikia suprasti, kaip ir kodėl gailestingumas, kurį patį pamaino įstatymas bei visuomenė, gali kartu atlikti ir pamainančiojo vaidmenį. Kodėl tam tikru metu (o gal visuomet) jis užėmė kultūros vietą, buvo tuo, kas „gamtiniame būvyje užima įstatymų, papročių bei dorybės vietą?" Nuo kokio jo paties *analogon*, nuo kokio nukrypimo, kuris būtų pakankamai į jį panašus, bet kartu pakankamai kitoks, kad substitucija galėtų įvykti, jis mus apsaugo?

Ar tai atsitiktinumas, kad šis kitas pakaitalas kaip toks – prigimtinis ir ikirefleksinis gailestingumo jausmas, kuris „prisideda prie visos

[1] Keliame kausimą, ar šiuo aspektu negalima priešpriešinti traktato *Emilis* ir antrojo *Samprotavimo* teorijos, kaip tai daro Derathé („...traktate *Emilis* gailestingumas tampa jausmu, išvestu iš meilės sau, o antrajame *Samprotavime* šiedu principai buvo supriešinti..." *J.-J. Rousseau racionalizmas*, p. 99–100).

žmonių giminės išsaugojimo“, – be kitų mirtinų grėsmių mus apsaugo nuo meilės? Ar tai atsitiktinumas, kad gailestingumas apsaugo žmogų (*homo*) nuo jį žlugdančios nežabotos meilės tiek, kiek apsaugo vyrą[i] (*vir*) nuo jį žlugdančios nežabotos moters? Dievo įrašas reiškia tai, kad gailestingumas, vaiką susiejantis su motina, o gyvybę – su mirtimi, turi mus saugoti nuo meilės aistros, vaiko tapimą vyru („antrąjį gimimą“) susiejančios su motinos tapimu moterimi. Šis tapimas – tai didžioji substitucija. Gailestingumas saugo žmogaus žmoniškumą ir gyvos būtybės gyvybę tiek, kiek jis, kaip matysime, apsaugo vyro vyriškumą ir patino priklausomybę vyriškai lyčiai.

Iš tiesų gailestingumas yra prigimtinis, ir tai, kas mus skatina susitapatinti su kitu asmeniu, yra įgimtas polėkis, tuo tarpu meilė, meilės aistra, priešingai, neturi nieko prigimtinio. Tai istorijos bei visuomenės produktas.

> Tarp žmogaus širdį jaudinančių aistrų viena yra ugninga ir nesulaikoma, dėl kurios vienai lyčiai tampa būtina kita lytis. Tai baisi, jokių pavojų nepaisanti ir visas kliūtis pašalinanti aistra, dėl savo nežabotumo, atrodo, galinti sužlugdyti žmonių Giminę, kurią jam lemta išsaugoti. Kuo taptų šios beprotiškos nežabotos bei brutalios aistros apimti žmonės, begėdiškai ir nesitvardydami kiekvieną dieną savo kraujo kaina besiginčijantys dėl savo meilės? (*Samprotavimas*, p. 157).

Pro šį kruviną paveikslą prasišviečia *kita scena* – ta, kuri ką tik tomis pačiomis spalvomis parodė mirusių arklių, plėšrių žvėrių ir iš motinos glėbio išplėštų vaikų pasaulį.

Taigi meilės aistra yra prigimtinio gailestingumo iškrypimas. Skirtingai nuo gailestingumo, ji mūsų prisirišimą apriboja vienintele būtybe. Kaip visada Rousseau kūryboje, blogis – tai apsiribojimas, lyginimas ir *pirmenybės teikimas*. Kitaip sakant, skirtumo darymas. Šis kultūros išradimas pagadina gailestingumo prigimtį, iškreipia spontanišką, instinktyvų gailestingumo nukreiptumą į bet kurią gyvą būtybę, neskiriant nei jos rūšies, nei lyties. Mūsų visuomenėje pavydas, žymintis nuotolį tarp gailestingumo ir meilės, yra ne tik kultūros darinys. Kaip lyginimo gudrybė, jis yra strateginė moteriškumo priemonė, moters

[i] Prancūzų kalboje tas pats žodis *homme* reiškia tiek „žmogus“, tiek „vyras“, todėl, kad atskirtų šias reikšmes, Derrida skliausteliuose pateikia lotyniškus žodžius.

atliekamas prigimties priartinimas prie proto[i]. Tai, ką meilė turi iš kultūros ar iš istorijos, tarnauja moteriškumui ir padaryta tam, kad moteris pavergtų vyrą. Tai „dirbtinis jausmas, atsiradęs dėl socialinio įpročio, ir moterų itin sumaniai bei rūpestingai aukštinamas, siekiant įtvirtinti savo valdžią ir paversti viešpataujančia lytį, kuri pati turėtų būti pavaldi" (p. 158). O traktate *Emilis* bus pasakyta: „prigimties taip sutvarkyta, kad moteris būtų pavaldi vyrui" (p. 517). Rousseau vyro ir moters kovą šioje vietoje aprašo pagal hegeliškos pono ir vergo dialektikos schemą ir tais pačiais žodžiais. Tai nušviečia ne tik jo tekstą, bet ir *Dvasios fenomenologiją*[ii]:

> Tad kai jis paima žemesnio [socialinio] rango moterį, prigimtinė tvarka dera su civiline tvarka ir viskas vyksta gerai. Ir visai priešingai atsitinka, kai susituokdamas su aukštesnio rango moterimi, vyras susiduria su alternatyva: arba bus pažeistos jo [vyriškos] teisės, arba jo pripažinimas, ir jis patirs nedėkingumą ar bus niekinamas. Tokiu atveju valdžios siekianti moteris tampa savo šeimininko tironu, o vergu tapęs ponas virsta pačia juokingiausia ir niekingiausia iš visų būtybių. Tokie yra tie nelaimingieji favoritai, kuriuos Azijos valdovai gerbia ir kartu kankina su jais susigiminiuodami: sakoma, kad norėdami atsigulti su savo žmona, jie išdrįsta įsiropšti į lovą tik per lovūgalį" (*ibid.*).

Istorinis iškrypimas[1] vyksta per dvigubą pakeitimą: politinio vadovavimo pakeitimas valdymu namuose ir dvasinės meilės pakeitimas kūniška meile. Natūralu, kad moteris valdo namuose, ir Rousseau pripažįsta jos „prigimtinį sugebėjimą" šiems dalykams. Tačiau ji turi tai daryti paklusdama vyro valdžiai, „kaip Valstybės tarnautojas, pasiekdama, kad jai įsakinėtų daryti tai, ką ji pati nori daryti":

[i] *arraisonnement* – apie šį žodį žr. skyrelio *Peržengiantis ribas. Metodo klausimas* i vert. paaiškinimą, p. 209.

[ii] Hegelio veikalas, kuriame aprašoma minėta pono ir vergo kova (žr. G. W. F. Hegel, *Dvasios fenomenologija*, Vilnius: Pradai, 1997, p. 159–164).

[1] Yra žinoma, kad Rousseau ketino paskirti vieną darbą moterų vaidmeniui istorijoje. Atrodo, jis norėjo atstatyti istorinę tiesą (moters vaidmens svarbą, kurią vyrų istorija sąmoningai nuslėpė), ir kartu priminti, kad šis vaidmuo kartais būna pražūtingas, padarydamas „keletą pastabų apie žymiuosius vyrus, kurie leidosi valdomi moterų: Temistoklį, Antonijų ir t. t. Antonijaus žmona Fulvija sukelia karą, nes jai nepavyksta tapti Cezario meiluže." Žr. *Apie moteris* [*Sur les femmes*] ir *Esė apie svarbius įvykius, kurių slapta priežastis buvo moterys* [*Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète*]. (*Pléiade*, II, p. 1254–1257).

> Galiu tikėtis, kad dauguma skaitytojų, prisimindami, jog moteriai suteikiu prigimtinį sugebėjimą valdyti vyrą, mane čia apkaltins prieštaringumu, tačiau jie klys. Esama esminio skirtumo tarp teisės įsakinėti pasisavinimo ir to, kuris įsakinėja, valdymo. Moters valdžia – *švelnumo*, miklumo ir paslaugumo valdžia. Jos *įsakymai – glamonės*, o grasinimai – ašaros. Namuose ji turi viešpatauti kaip Valstybės tarnautojas, pasiekdama, kad jai įsakinėtų daryti tai, ką ji pati nori daryti. Šia prasme visada geriausios šeimos yra tos, kuriose moteris turi daugiausia valdžios, tačiau kai ji nebepripažįsta šeimininko *balso*, kai ji nori uzurpuoti jo teises ir įsakinėti pati, tokia netvarka sukelia tik vargą, papiktinimą ir negarbę. (*Ibid.* Kursyvas mūsų.)

Tad modernioje visuomenėje moteris apvertė tvarką, – tai ir yra tikroji uzurpavimo forma. Šis pakeitimas nėra eilinis piktnaudžiavimas. Tai prievartos ir politinės anomalijos paradigma. Panašiai kaip kalbinis blogis, apie kurį rašėme anksčiau – ir netrukus pamatysime, kaip jis su visu tuo susijęs – šis pakeitimas yra politinis blogis. *Laiškas ponui d'Alembert'ui* tai gerai parodo:

> ...nebenorėdamos skirtis, negalėdamos tapti vyrais, moterys mus paverčia moterimis. Šis vyrui kenkiantis nepatogumas visur labai paplitęs, bet ypač svarbu neleisti jam įsivyrauti tokiose Valstybėse kaip mūsų. Ar monarchas valdo vyrus, ar moteris – jam tai turėtų būti beveik nesvarbu, svarbu, kad jie paklustų. Tačiau respublikai reikalingi vyrai[1].

Šios ištraukos moralas: pačios moterys turėtų naudos, jei respublika atstatytų prigimtinę tvarką. Mat iškreiptoje visuomenėje vyras niekina moterį, kuriai jis turi paklusti: „Vergiškai atsidavę įgeidžiams lyties, kurią turime saugoti, užuot jai tarnavę, mes išmokome ją niekinti jai paklusdami, ją įžeidinėti pašaipiu rūpinimusi". O dėl kalbos degradacijos kaltas Paryžius apkaltinamas dar kartą: „Ir kiekviena Paryžiaus moteris savo apartamentuose priima visą virtinę už ją moteriškesnių vyrų, kurie visaip moka išreikšti pagarbą grožiui, bet nesugeba išreikšti nuoširdžios pagarbos, kurios ji verta." (*Ibid.*)

Rousseau atstatomas „prigimtinis" moters atvaizdas pamažu ryškėja: vyro aukštinama, bet jam pajungta, ji turi valdyti nebūdama valdovė. Reikia ją *gerbti*, t. y. mylėti per pakankamą atstumą, idant ji nepaveiktų

[1] *Garnier* leid., p. 204. Taip pat perskaitykime visą 1 išnašą: autorius čia stebisi, kad „tokį pokštą, kurio prasmė gana aiški, Prancūzijos pokštininkai suprato pažodžiui".

tiek mūsų, tiek politinio kūno galių. Nes mes rizikuojame savo *„sveikata"* ne tik „susieidami su moterimis" (užuot valdę jas namuose), bet ir savo visuomenę tvarkydami pagal jas. „Dėl pernelyg intymaus bendravimo su jomis jie [vyrai] kenčia kaip jos ir net labiau: dėl to jos praranda tik savo papročius, o mes prarandame papročius ir kartu sveikatą" (p. 204). Tad kova nelygi, ir tai galbūt yra pati giliausia pamainomumo žaismo reikšmė.

Tai mus tiesiogiai veda prie kito pakeičiančio iškrypimo – to, kuris prie kūniškos meilės prideda dvasinę. Esama to, kas meilėje natūralu: tai tarnauja giminei pratęsti ir jai išsaugoti. Tai, ką Rousseau vadina „meilės kūniškumu", kaip nurodo pats įvardijimas, yra natūralu ir todėl neatsiejamai susiję su gailestingumo polėkiu. Žinoma, geismas nėra gailestingumas, bet kaip ir jis, anot Rousseau, geismas yra ikirefleksinis. Tad reikia „skirti tai, kas meilėje dvasinga, nuo to, kas kūniška" (antrasis *Samprotavimas*, p. 157). Natūralumą pakeičiančiame „dvasingume", institucijose, istorijoje, kultūroje dėl socialinio įpročio moteriška klasta visaip stengiasi priartinti prie proto prigimtinį geismą, užgrobti jo energiją, idant jį pririštų prie vienintelės būtybės. Šitaip prigimtinis geismas uzurpuoja valdžią:

> Kūniškumas – tai geismas apskritai, vieną lytį traukiantis prie kitos. Dvasingumas apibrėžia šį geismą ir jį sustabdo ties vienu išskirtiniu objektu arba bent jau šiam iš kitų išskiriamam objektui suteikia didžiausią energijos laipsnį (p. 158).

Taigi moteriškumo veikimas, – ir šis moteriškumas, šis moteriškumo principas gali lygiai taip pat veikti moteryse kaip ir tuose, kuriuos visuomenė vadina vyrais ir kuriuos, pasak Rousseau, „moterys paverčia moterimis", – tolygus energijos užvaldymui ją pririšant prie vienintelės temos, prie vienintelės reprezentacijos.

Tokia yra meilės istorija. Joje tiesiog atsispindi istorija kaip natūralumo, prigimties netekimas: tai, kas prisijungia prie prigimties – dvasinis pakaitalas – pakeisdamas perkelia prigimties galią. Šia prasme pakaitalas yra niekas, jis neturi jokios nuosavos energijos, jokio spontaniško judėjimo. Tai parazitiškas organizmas, geismo galią determinuojantis ir orientuojantis įsivaizdavimas ar reprezentavimas. Remiantis prigimtimi bei prigimtine galia, niekada nebus galima paaiškinti, kokiu būdu toks dalykas kaip *pirmenybės teikimo* skirtis, neturėdama nuosavos galios,

gali daryti galios poveikį. Nuostaba šios galimybės akivaizdoje įkvepia ir įformina Rousseau mąstymą.

Tokia schema – tai jau Rousseau atliekama istorijos interpretacija. Tačiau ši interpretacija savo ruožtu suteikia progą kitai interpretacijai, kuri vis dėlto kelia šiokių tokių dvejonių. Rousseau, atrodo, svyruoja tarp dviejų šios istorijos skaitymo būdų. Ir čia turime atpažinti šio svyravimo prasmę. Ji ne kartą dar nušvies mūsų analizę. Kartais iškreipiantis pakeitimas aprašomas kaip istorijos pradžia, kaip pats istoriškumas ir kaip pirmasis nukrypimas nuo prigimtinio geismo. O kartais jis pasirodo kaip istorinis pagedimas *pačioje* istorijoje, ne tiesiog kaip pamainomumo pavidalą turintis pagedimas, bet kaip papildomas pagedimas[i]. Būtent taip galima interpretuoti istorinės visuomenės, kurioje moteris, kaip nepagedusios meilės objektas, turi savo vietą, lieka savo vietoje ir užima savo natūralią vietą, aprašymus:

> Mūsų protėviai beveik visą savo gyvenimą praleisdavo *gryname ore* arba užsiimdami savo reikalais, arba viešose vietose tvarkydami Valstybės reikalus, arba vaikščiodami po kaimus, sodus, pajūrį, po lietumi, saule, ir beveik visada nepridengta galva. Bet anaiptol ne moterys. Tačiau visada buvo galima jas surasti reikalui esant. O iš jų rašytinių tekstų bei pokalbių pavyzdžių, išlikusių iki mūsų dienų, mums anaiptol neatrodo, kad jų protas, skonis ar pati meilė būtų ką nors praradusi dėl tokio jų susilaikymo [nuo mobilumo]. (*Laiškas ponui d'Alembert'ui*, p. 204. Kursyvas mūsų.)

Bet ar esama skirtumo tarp pamainomumo pavidalą turinčio pagedimo ir papildomo pagedimo? Galbūt kaip tik pakaitalo sąvoka mums leis kartu apmąstyti šias dvi interpretacijos interpretacijas. Nuo pat pirmo išėjimo už prigimties ribų, pačiame istoriniame žaisme kaip pamainomume glūdi jo paties degradacijos, papildomos degradacijos, degradacijos degradacijos principas. Iškrypimo spartėjimą, skubą istorijoje nuo pat pradžių implikuoja pats istorinis iškrypimas.

Tačiau pakaitalo sąvoka, suvokiama, kaip mūsų jau buvo daryta, kaip *ekonominė* sąvoka, turi leisti mums tuo pačiu metu be jokio prieštaringumo pasakyti priešingą dalyką. Pakaitalo logika – o tai ne tapatybės logika – padaro taip, kad blogio spartėjimas istorijoje tuo pačiu metu yra kompensuojamas bei sulaikomas istorinių aptvarų. Istorija skubina

[iv] *...une corruption dans la forme de la supplémentarité mais une corruption supplémentaire.*

istoriją, visuomenė gadina visuomenę, tačiau tiek vieną, tiek kitą žlugdantis blogis taip pat turi savo natūralų pakaitalą: istorija ir visuomenė sau pačioms susikuria apsaugą priešais bedugnę.

Taip, pavyzdžiui, meilės „dvasingumas" yra nemoralus[i], jis užvaldo ir griauna. Tačiau kaip galima išsaugoti esatį ją uždelsiant, kaip galima atidėti išeikvojimą, suvėlinti mirtiną „sueitį" su moterimi kitos mirtinos galios pagalba – autoerotiškumu, lygiai taip pat, remdamasi šia gyvybės ir mirties ekonomija, visuomenė gali pastatyti moralinius aptvarus priešais „dvasinės meilės" bedugnę. Visuomenės moralė iš tiesų gali atidėti ar susilpninti energijos užvaldymą, primesdama moteriai *drovumo* dorybę. Socialinio rafinuotumo sukurtame drovume iš tiesų būtent prigimtinis skaistumas, gyvybės ekonomija kontroliuoja kultūrą kultūros pagalba. (Leisime sau pastebėti, kad čia galėtų būti panaudotas bet kuris Rousseau samprotavimas). Kadangi moterys sulaužo kūniško geismo prigimtinę moralę, tai visuomenė išgalvoja, – tačiau tai prigimties gudrybė, – nemoralumą ribojantį drovumo moralinį imperatyvą. Kitaip sakant, moralumą, nes „dvasinė meilė" buvo nemorali tik tada, kai keldavo grėsmę žmogaus gyvybei. Drovumo tema *Laiške ponui d'Alembert'ui* turi daug didesnės svarbos nei paprastai manoma. O traktate *Emilis* ji yra pagrindinė, ypač *Penktoje knygoje*, kurią reikėtų peržiūrėti eilutę po eilutės. Drovumas čia aiškiai apibrėžiamas kaip prigimtinės dorybės pakaitalas. Siekiama žinoti, ar vyrai leisis „nutempiami į mirtį" (p. 447) daugybės nežabotų moterų. Jų „neriboti geismai" iš tiesų neturi gyvūnų patelėms būdingų tam tikrų prigimtinių stabdžių. Patelėms

> „patenkinus poreikį, geismo nebelieka. Jos atstumia patiną ne gudraudamos, bet iš tikrųjų. Jos elgiasi visai priešingai nei elgėsi Augusto dukra. Jos nebepriima pakeleivių, kai laivas pakrautas... instinktas jas veda ir instinktas jas stabdo. *Kur bus šio negatyvaus moterų instinkto pakaitalas, kai jūs iš jų atimsite drovumą?* Laukti, kad jos daugiau nebesidomėtų vyrais, reiškia laukti, kad jie būtų niekam tikę." (Kursyvas mūsų.) O juk šis pakaitalas yra vyrų gyvybės ekonomija: „Jų prigimtinis nežabotumas vyrus vestų myriop. Drovumas yra tikroji moterų moralė, nes jis sulaiko jų geismus."

Čia aiškiai pasitvirtina tai, kad prigimties sąvoka ir visa jos valdoma sistema gali būti mąstoma tik remiantis neredukuojama pakaitalo

[i] *...le „moral" de l'amour est immoral* – *moral* reiškia tiek „moralus", tiek „dvasinis"; *la morale* – „moralė", o *le morale* – „dvasingumas".

kategorija. Nors drovumas pamaino instinktyvaus bei prigimtinio stabdžio stoką, jis, kaip pakaitalas ir kaip visa moralė, yra ne mažiau prigimtinis. Šio kultūrinio darinio kilmė ir tikslingumas – prigimtiniai. Būtent Dievas jį įrašė į savo kūrinį: „Aukščiausioji Būtybė panoro visu kuo pagerbti žmonių giminę: suteikdama žmogui neribotus polinkius, ji jam kartu suteikia ir juos reguliuojantį įstatymą, idant jis būtų laisvas ir pats sau įsakinėtų; atiduodama jį nežabotoms aistroms, prie šių aistrų ji prijungia jas valdyti galintį protą; atiduodama moterį neribotiems geismams, prie šių geismų ji prijungia jas sulaikantį drovumą." Tad be prigimtinių polinkių Dievas papildomai suteikia *protą*. Vadinasi, protas yra prigimtyje ir kartu papildo prigimtį – tai papildomas racionas[i]. O tai leidžia suponuoti, kad prigimtis kartais gali stokoti savęs pačios arba – o tai nėra skirtinga – pranokti save pačią. Ir Dievas netgi priduria *kaip premiją (praemium)*, kaip atlyginimą – priedą prie priedo: „Dar daugiau, tęsia Rousseau, jis dar priduria dabartinį atlyginimą už gerą šių sugebėjimų panaudojimą, t. y. polinkį garbingiems dalykams, kai jie paverčiami veiksmų taisykle. Visa tai, man atrodo, savo verte atitinka gyvulišką instinktą."

Šios schemos vediniems mums reikėtų perskaityti visus tekstus, kuriuose kultūra aprašoma kaip prigimties iškreipimas: moksluose, menuose, vaidinimuose, maskaraduose, literatūroje, rašte. Reikėtų juos visus suverti tarsi ant gijos, ant „dvasinės meilės", suvokiamos kaip lyčių kova ir kaip geismo galios pažabojimas moteriškumo principu, struktūros. Supriešindama ne tik vyrus su moterimis, bet ir vyrus su vyrais, ši kova yra istorinė. Tai ne koks nors prigimtinis ar biologinis fenomenas. Kaip Hegelio filosofijoje, tai yra sąmonių ir geismų, o ne reikmių ar prigimtinių poreikių kova. Kaip ji atpažįstama? Būtent tuo, kad jos negalima paaiškinti nedideliu skaičiumi patelių ir „išskirtiniais laikotarpiais, kai patelė tiesiog neleidžia patinui prisiartinti". Tai, kaip pastebi Rousseau,

> tolygu pirmajai priežasčiai. Nes jeigu kiekviena patelė pakenčia patiną tik du mėnesius per metus, tai šiuo požiūriu situacija yra tokia, tarsi patelių skaičius būtų mažesnis nei penkios šeštosios [viso skaičiaus]. Vadinasi, nė vienas iš šių dviejų atvejų negali būti pritaikytas žmonių giminei, kurioje patelių skaičius dažniausiai pranoksta patinų skaičių ir kur niekada nebuvo

[i] *une ration* – pirminė šio žodžio, kilusio iš lot. *ratio* „sąskaita, įvertinimas", reikšmė: „kareivio uždarbis".

pastebėta (net tarp Laukinių), kad patelės, kaip kad kitose rūšyse, turėtų suartėjimo ir atstūmimo laikotarpius[1].

Tad jokio biologinio pagrindo neturinti „dvasinė meilė“ gimsta iš vaizduotės galios. Visas kultūrinis pagedimas, kaip skyrimo ir pirmenybės teikimo procesas, susijęs su moterų užvaldymu[i]. Visada reikia žinoti, kas turės moteris ir taip pat ką moterys turės. Ir kokia kaina bus apskaičiuotos galios. Taigi, remiantis mūsų ką tik atpažintu spartėjimo arba kapitalizavimo principu, tai, kas atveria blogį, drauge yra tai, kas paskatina sparčiai blogėti. Rousseau galėtų pasakyti kaip Montaigne'is: „mūsų papročiai turi nuostabų polinkį blogėti“ (*Esė*, I. 82). Taip raštas, o šiuo atveju literatūrinis raštas sudaro tą pačią sistemą kartu su dvasine meile. Literatūriniai raštai atsiranda tuo pačiu metu kaip ir dvasinė meilė. Tačiau dvasinė meilė be to dar ir gadina raštą. Ji atima iš jo energiją, kaip atima energiją iš vyro. Ji sužadina

> tą kasdien gimstančią gausybę vienadienių kūrinių, kurie sukurti vien moterims prablaškyti ir kurie, neturėdami nei galios, nei gelmės, plevena nuo apdarų prie prekystalio. Tai būdas be paliovos rašyti tuos pačius kūrinius ir paversti juos naujais. Galbūt kas nors man pacituos du ar tris išimtį sudarančius kūrinius, bet aš galėčiau pacituoti šimtą tūkstančių, kurie patvirtintų taisyklę. Būtent dėl to daugelis mūsų amžiaus produkcijos dings kartu su šiuo amžiumi. O palikuonys manys, kad buvo sukurta gana mažai knygų kaip tik tame amžiuje, kuriame jų buvo sukurta tiek daug[2].

[1] Antrasis *Samprotavimas*, p. 159. Apie šių temų ryšį su priešingomis ar giminiškomis temomis Voltaire'o, Buffono ar Pufendorfo raštuose žr. *Pléiade* leidimo pastabas, p. 158–159.

[i] *la possession* des *femmes* – originale išskirtas kilmininko reikšmę turintis prielinksnis *des*; „užvaldymą“ [*possession*] čia reikia suprasti kaip seksualinį užvaldymą, seksualinio ryšio turėjimą. Kaip paprastai tokiais atvejais, Derrida naudojasi dviprasmybe: šią konstrukciją galima versti ir kaip subjekto, ir kaip objekto kilmininką, t. y. moterys yra ir užvaldymo objektai, ir subjektai, t. y. užvaldančiosios. Būtent tai nurodo kitas sakinys.

[2] *Laiškas ponui d'Alembert'ui*, p. 206–207. Taip pat žr. pastabą p. 206. Ji prasideda taip: „Moterys apskritai nemėgsta jokio meno, nieko apie jį neišmano ir neturi jokio talento...“ „Lyčių sąjungoje... vienas turi būti aktyvus ir stiprus, kitas – pasyvus ir silpnas.“ (*Emilis*, p. 446)
Ar neįstabu, kad Nietzsche, iš esmės turėdamas tokią pačią moteriškumo, kultūros nuosmukio ir moralės genealogijos kaip pavergimo sampratą, nekentė Rousseau? Ar neįstabu, kad jis jį laikė didžiuoju vergų moralės reprezentatoriumi ? Ar neįstabu, kad būtent gailestingumas jam atrodė tikra kultūros ardomoji veikla ir ponų pavergimo forma?
Apie tai būtų galima daug pasakyti. Tai mus paskatintų palyginti Rousseau ir Nietzsche's moteriškumo modelius: viešpatavimo ar gundymo vienodai bijomasi, nesvarbu, ar jie įgauna (vienas po kito ar vienu metu) stiprybės, energiją atimančio švelnumo, ar griaunančio, draskančio nežabotumo pavidalą. Būtų klaidinga šiuos modelius interpretuoti kaip *paprastus* vyriškumo teiginius. Novalis galbūt giliau ir toliau matė už tai, ką pats Rousseau *Išpažinimų* pradžioje (p. 12 [p. 14]) vadina savo „moterišku charakteriu“: „Rousseau *filosofemos*

Ar šis aplinkkelis mus labai nutolino nuo mūsų pradinės problemos? Kaip jis mums padeda tiksliau nusakyti *Esė* situaciją?

Ką tik patvirtinome, jog gailestingumo sąvoka kartu su visa jos palaikoma priešpriešų sistema yra pamatinė. Ir vis dėlto, pasak Starobinskio, knygoje *Esė apie kalbų kilmę* jos nėra ir ji net iš ten pašalinta. Ir negalima nekreipti dėmesio į šį faktą, norint surasti jam vietą Rousseau mąstymo istorijoje bei architektonikoje:

> Rousseau pabrėžė spontaniško gailestingumo, kaip neracionalaus moralės pagrindo, svarbą jau *Samprotavimo* „Pratarmėje" (žr. p. 126 ir nr. 1). Šioje *Samprotavimo* dalyje, vėliau traktate *Emilis* Rousseau nesiliauja tvirtinęs, kad gailestingumas yra „iki bet kokios mąstymo veiklos pasireiškianti" dorybė. Toks yra galutinis Rousseau sprendimas šiuo klausimu. O *Esė apie kalbų kilmę* IX skyrius šiuo klausimu formuluoja gerokai skirtingas idėjas. Tai galbūt leistų manyti, kad šis tekstas (ar bent jau šis skyrius) parašytas anksčiau nei buvo baigtas *Samprotavimas apie nelygybės kilmę*. *Esė* Rousseau nepripažįsta, kad galimas nereflektuotos simpatijos polėkis, ir atrodo labiau linkęs palaikyti Hobbes'o visų karo prieš visus idėją: „Jų nesiejo jokia bendra brolybės idėja. Turėdami vienintelį teisėją – jėgą, jie manė esantys vieni kitų priešai... Žemėje apleistas vienišas žmogus, priklausomas nuo kitų žmonių, turėjo būti plėšrus žvėris... Tik apšvieta išugdė mumyse socialinius jausmus. Nors gailestingumas yra natūralus žmogaus širdžiai, jis liktų amžinai neveiklus, jei nebūtų išjudinamas vaizduotės. Kaip mes pajuntame gailestį? Išeidami iš savęs, susitapatindami su kenčiančia būtybe. Mes kenčiame tik tiek, kiek manome, kad ji kenčia... Tas, kuris niekada nemąstė, negali būti nei mielaširdingas, nei teisingas, nei gailestingas. O juo labiau jis negali būti nei piktas, nei kerštingas". Ši labiau intelektualistinė gailestingumo samprata artima Wollastono idėjoms...

Ar šie teiginiai, kuriuos Starobinskis paima iš *Esė*, nesuderinami su programiniais *Samprotavimo* ir traktato *Emilis* teiginiais? Neatrodo. Bent jau dėl trijų priežasčių:

A. Rousseau pirmiausia *Esė* daro išlygą, užtikrinančią visą jo vadinamosios „vėlesnės" gailestingumo teorijos buvimą. Jis rašo: „Nors gailestingumas yra natūralus žmogaus širdžiai..." Taip jis pripažįsta, kad gailestingumas yra įgimta, spontaniška, ikirefleksinė dorybė. Tai bus programinis *Samprotavimo* ir traktato *Emilis* teiginys.

visiškai išsako moterišką filosofiją arba moteriškumo teoriją". Žr. *Enciklopedija*, vert. ponas de Gandillacas (Paris: *Minuit*, p. 361).

B. Šis „žmogaus širdžiai natūralus gailestingumas" liktų nuslopęs, „neaktyvus" anaiptol ne be proto, bet kaip tik be jį „išjudinančios vaizduotės". Pagal antrąjį *Samprotavimą*, kyla rizika, kad protas ir refleksija gali užslopinti ar iškreipti natūralų gailestingumą. Reflektuojantis protas nėra vienalaikis gailestingumui. *Esė* netvirtina priešingai. Gailestingumas nubunda ne su protu, bet su vaizduote, kuri jį ištraukia iš jo mieguisto neaktualumo. Rousseau ne tik daro savaime suprantamą perskyrą tarp vaizduotės ir proto, bet šią skirtį paverčia viso savo mąstymo ašimi.

Žinoma, vaizduotė čia yra nevienareikšmė, ir tai dažnai būdavo pripažįstama. Ji gali mus pakreipti blogu keliu visų pirma dėl to, kad atveria pažangos galimybę. Ji *pradeda*[1] istoriją. Be jos sugebėjimas tobulėti būtų neįmanomas, o tai, Rousseau supratimu, kaip žinome, yra visiškai išskirtinis žmonijos bruožas. Nors, kai Rousseau kalba apie protą, viskas yra gana sudėtinga[1], galima sakyti, kad tam tikru požiūriu protas, kaip suvokimas ir sugebėjimas kurti idėjas, skirtingai nei vaizduotė bei sugebėjimas tobulėti, yra būdingas ne vien žmogui. Jau buvome pabrėžę, kokia prasme protas galėjo būti vadinamas prigimtiniu. Kita vertus, galima taip pat pastebėti, kad gyvūnai, nors ir būdami protingi, nesugeba tobulėti. Jiems trūksta tos vaizduotės, tos anticipavimo galios, kuri peržengia juslinę bei esamą duotį ir priveda prie to, kas jusliškai neužčiuopiama:

> Kiekvienas gyvūnas turi minčių, nes turi pojūčių. Jis netgi iki tam tikros ribos jungia šias mintis, ir žmogus šiuo požiūriu nuo Gyvulio skiriasi tik labai apytikriai: Kai kurie Filosofai netgi buvo iškėlę mintį, kad tarp vieno ir kito žmogaus esama daugiau skirtumų negu tarp žmogaus ir gyvulio. Taigi žmogų nuo gyvūnų skiria ne tiek suvokimas, kiek jo sugebėjimas laisvai veikti. (Antrasis *Samprotavimas*, p. 141)

Tad laisvė yra sugebėjimas tobulėti. „Esama kitos juos [žmogų ir gyvūną] skiriančios savybės, dėl kurios neturėtų kilti ginčų – tai sugebėjimas tobulėti" (p. 142).

O juk vaizduotė yra sugebėjimo tobulėti sąlyga – ji yra laisvė – ir kartu tai, be ko gailestingumas nebūtų sužadintas ir tarp žmonių nepasireikštų. Ji suaktyvina ir sužadina virtualią galią.

1. Vaizduotė atveria laisvę ir sugebėjimą tobulėti, nes juslinio dalyko esaties pripildomą ir prisotinamą jusliškumą, kaip ir intelektą, visiškai

[1] *entame* – žr. skyrelio *„tas pavojingas pakaitalas..."* į vert. paaiškinimą, p. 190.

[1] Žr. R. Derathé, *Rousseau racionalizmas* [*Le rationalisme de Rousseau*], ypač p. 30 ir t.

išreiškia fiksistinė[i] samprata. Gyvūnija neturi istorijos, nes jusliškumas ir intelektas savo esme yra pasyvumo funkcijos. „Kadangi protas turi mažai galios, suinteresuotumas pats vienas neturi jos tiek, kiek paprastai manoma. Vienintelė vaizduotė yra aktyvi, ir jausmai sužadinami tik vaizduote" (*Laiškas Würtembergo kunigaikščiui*[ii], 10 11 63). Tiesioginė pasekmė: protas, kaip suinteresuotumo bei poreikio funkcija, techninis sugebėjimas ir galia skaičiuoti, nėra kalbos, kuri taip pat būdinga tik žmogui ir be kurios taip pat nebūtų sugebėjimo tobulėti, kilmė. Kalba gimsta iš vaizduotės, sukeliančios ar bent jau sužadinančios pojūtį ar jausmą. Šiuo teiginiu, kuris nuolat atsikartos, prasideda *Esė*: „Šneka žmogų išskiria tarp gyvūnų." Pirmieji II skyriaus žodžiai: „Tad galima manyti, kad dėl poreikių atsirado pirmieji judesiai, o dėl pirmųjų jausmų suskambo pirmieji balsai."

Taigi matome, kaip išryškėja dvi serijos: 1. gyvuliškumas, poreikis, suinteresuotumas, judesys, jusliškumas, intelektas, protas ir t. t. 2. žmogiškumas, jausmas, vaizduotė, šneka, laisvė, sugebėjimas tobulėti ir t. t.

Pamažu pasirodys, kad už šio sudėtingo ryšio, užsimezgančio tarp šių sąvokų Rousseau tekstuose, kuriuos reikia analizuoti kuo kruopščiausiai ir atsargiausiai, šios dvi serijos viena su kita visada susisieja pagal papildomumo struktūrą. Visi antrosios serijos įvardijimai yra metafiziniai, taigi paveldėti, kruopščiai tarpusavyje susieti *papildančio skirsmo* apibrėžimai.

Savaime suprantama, pavojingo skirsmo. Kadangi iš papildomumo serijos mes praleidome pagrindinį įvardijimą – mirtį. Tiksliau, santykį su mirtimi, bauginantį mirties anticipavimą, kadangi pati mirtis yra niekas. Visos papildomumo serijos galimybės, tarp kurių veikia metoniminio pakeitimo santykiai, netiesiogiai įvardija patį pavojų, bet kokio apibrėžto pavojaus horizontą ir šaltinį, bedugnę, iš kurios kyla visos grėsmės. Tad nenustebkime, kai antrajame *Samprotavime* sugebėjimo tobulėti arba laisvės samprata pateikiama tuo pačiu metu kaip ir žinojimo apie mirtį samprata. Žmogaus savastis pasireiškia remiantis dviguba laisvės ir aiškaus mirties anticipavimo galimybe. Skirtis tarp žmogiško geismo ir gyvuliško poreikio, tarp santykio su moterimi ir santykio su patele – tai mirties baimė:

[i] *fixiste* – žodis kilęs iš bitininkystės sąvokos „fiksizmas", reiškiančios rūšių stabilumą. Ši koncepcija priešinga evoliucionizmui, pažangos teorijai.
[ii] *La lettre au prince de Würtemberg.*

> Vienintelis jam [gyvūnui – J. D. past.] Pasaulyje žinomas gėris – maistas, patelė ir poilsis; vienintelis jo bijomas blogis - skausmas ir alkis. Sakau – skausmas, o ne mirtis, nes gyvūnas niekada nesužinos, ką reiškia mirti, o mirties bei jos baisybių pažinimas yra vienos iš pirmųjų žinių, kurias žmogus įgijo atsiskirdamas nuo gyvuliškos būklės (Antrasis *Samprotavimas*, p. 143). Lygiai taip pat *vaikas* tampa žmogumi atsiverdamas „mirties pajautai“ (*Emilis*, p. 20).

Jei nuosekliai sekame papildomumo seriją, matome, jog vaizduotė priklauso tai pačiai reikšmių grandinei kaip ir mirties anticipavimas. Savo esme vaizduotė yra ryšys su mirtimi. Vaizdinys yra mirtis. Šiam sakiniui būtų galima suteikti tokį apibrėžtumo ar neapibrėžtumo pavidalą: vaizdinys *kaip toks* yra *kokia nors* mirtis, o mirtis *kaip tokia* yra *koks nors* vaizdinys[i]. Vaizduotė yra gyvybės galia veikti save savo pačios re-prezentacija. Vaizdinys gali re-prezentuoti ir prie reprezentuojamo dalyko prijungti reprezentantą tik tiek, kiek reprezentuojamo dalyko esatis pasaulyje jau yra užsisklendusi savyje[ii], tik tiek, kiek gyvybė nurodo į save kaip į savęs pačios stoką, į jos pačios reikalavimą, kad būtų pakaitalas. Reprezentuojamo dalyko esatis konstituojama dėka to, kad prie savęs pridedamas tas niekas, kuris yra vaizdinys: jis paskelbia apie savęs praradimą savo paties reprezentante ir savo mirtyje. Subjekto *savastis* tėra šio reprezentuojančio nusavinimo procesas. Šia prasme vaizduotė, kaip mirtis, yra *reprezentuojanti ir pamainanti.* Nepamirškime, kad kaip tik šias savybes Rousseau priskiria būtent raštui.

Tad vaizduotė, laisvė, šneka priklauso tai pačiai struktūrai kaip ir santykis su mirtimi (veikiau santykis nei anticipavimas: suponuojant, kad bet kuri būtybė esti mirties akivaizdoje, nebūtina šį santykį suvokti kaip ryšį su daugiau ar mažiau laiko linijoje ar horizonte nutolusia ateitimi – tai esaties struktūra). Kaip su visu tuo susijęs gailestingumas ir susitapatinimas su kito asmens kančia?

2. Kaip sakėme, vaizduotė yra tai, be ko nebūtų sužadintas natūralus gailestingumas. Rousseau tai aiškiai pasako savo *Esė*, tačiau priešingai

[i] *définir ou indéfinir ainsi:* l'*image est* une *mort ou* la *mort est* une *image* – čia veiksmažodžiai *définir* ir *indéfinir* vartojami pagal analogiją su gramatinėmis sąvokomis „žymimasis artikelis“ ir „nežymimasis artikelis“ (*article défini et indéfini*). Tolesnėje sakinio dalyje šie artikeliai išskiriami kursyvu. Nežymimasis artikelis, žymintis daikto neapibrėžtumą, verčiamas įvardžiu „koks nors“, o žymimasis, žymintis paskirą, apibrėžtą daiktą, verčiamas įvardžiu „kaip toks“.

[ii] *la présence [...] est déjà pliée sur soi – plier* pažodžiui reiškia „lenkti, perlenkti; klostyti, suklostyti“, tačiau čia veikiausiai turima omenyje perkeltinė pasakymo *se replier sur soi* prasmė: „sugrįžti į save, užsisklęsti savyje, įsigilinti į save, atsijungiant nuo viso išorinio pasaulio“.

nei, atrodo, implikuoja itin atsargi Starobinskio formuluotė, jis tai nuolat tvirtina ir kitur. Gailestingumas jo akyse nesiliauja buvęs natūralus jausmas ar įgimta dorybė, ir tik vaizduotė gali jį sužadinti ar iškelti. Beje, pažymėsime: visa Rousseau teatro teorija taip pat per reprezentaciją susieja susitapatinimo galią – gailestingumą – ir vaizduotės gebėjimą. Jei atkreiptume dėmesį, kad Rousseau mirties baimę pavadina *siaubu* (*Samprotavimas*, p. 143), tai kartu turėsime visą sistemą, kuri, viena vertus, suformuoja siaubo ir gailestingumo, o kita vertus, tragiškos scenos, reprezentavimo, įsivaizdavimo ir mirties sąvokas. Šis pavyzdys leidžia suprasti vaizduotės galios dviprasmiškumą: ji pranoksta gyvuliškumą ir sužadina žmogiškus jausmus tik atverdama teatrinio reprezentavimo sceną bei erdvę. Su vaizduotės galia prasideda iškrypimas, kurio pati galimybė įrašyta į sugebėjimo tobulėti sampratą.

Schema, kuri Rousseau mąstyme niekada nesikeitė, būtų tokia: gailestingumas yra įgimtas, tačiau kaip natūralus ir grynas nėra būdingas tik žmogui ir priklauso gyvai būtybei apskritai. Jis yra „toks natūralus, kad net gyvūnų elgesyje kartais galima aptikti apčiuopiamus jo ženklus". Šis gailestingumas žmoguje pažadinamas tik vaizduotės ir tik veikiant vaizduotei jis pasiekia jausmus, kalbą ir reprezentavimą, sukuria susitapatinimą su kitu kaip kitu „aš". Vaizduotė – tai gailestingumo tapimas žmogišku.

Kaip tik toks yra pagrindinis *Esė* teiginys: „Nors gailestingumas žmogaus širdžiai natūralus, jis liktų amžinai neveiklus, jei jo neišjudintų vaizduotė". Šis apeliavimas į suaktyvinimą ar aktualizavimą veikiant vaizduotei taip mažai prieštarauja kitiems tekstams, kad visoje Rousseau kūryboje galima atsekti *įgimtumo*, kaip *virtualumo*, ar natūralumo, kaip snaudžiančio potencialumo, teoriją[1]. Žinoma, ši teorija nėra itin originali, bet jos organizuojantis vaidmuo čia būtinas. Ji reikalauja mąstyti prigimtį ne kaip duotybę, ne kaip aktualią esatį, bet kaip *rezervą*. Pati ši sąvoka išmuša iš vėžių: ją galima apibrėžti kaip paslėptą aktualybę, įslaptintas

[1] Derathé primena, kad „Durheimas yra... pirmasis, pažymėjęs šios virtualaus gebėjimo sampratos svarbą Rousseau mąstyme ". *Rousseau racionalizmas*, p. 13. Žr. Durkheim, *Socialinė sutartis, knygos istorija* [*Le Contrat social, histoire du livre*], R. M. M. sausis–vasaris, 1918. Dauguma prieštaravimų Rousseau sistemoje išnyktų apeliuojant į šią virtualaus gebėjimo sampratą, kuri sulydo visus pertrūkio taškus, ir visų pirma ten, kur visuomenė atsiskiria ir susisieja su gamta. Žr. Derathé, *Rousseau ir politinis jo laikotarpio mokslas* [*Rousseau et la science politique de son temps*], p. 148. Kad ir kokio autoriaus darbe pasirodytų ši virtualumo tema, ji akivaizdžiai itin dažnai neteisingai suprantama. Šis neteisingas supratimas yra esminis įgimtų idėjų problematikoje tiek Locke'o santykyje su Leibnizu, tiek Leibnize'o santykyje su Descartes'u.

sankaupas, taip pat ir kaip neapibrėžtos potencijos rezervą. Šitaip galią iš jos rezervo išvedanti vaizduotė yra ir naudinga, ir kartu žalinga. „Pagaliau mumyse taip viešpatauja vaizduotė ir mus taip veikia, kad iš jos gimsta ne tik dorybės bei ydos, bet ir gėris bei blogis..." (*Dialogai*, p. 815–816). Ir jei „kai kurie iškrypėliškai naudojasi šiuo sutaikančiu gebėjimu" (*ibid*), jie tai daro taip pat pasinaudodami vaizduotės galia. Išsprūsdama iš bet kokios realios ir išorinės įtakos, vaizduotė, kaip gebėjimas naudotis ženklais ir regimybėmis, pati perversiškai iškrypsta. Ji yra iškrypimo subjektas. Ji pažadina virtualų gebėjimą, bet čia pat jį pažeidžia. Ji išveda į dienos šviesą rezervuotą potenciją, bet parodydama jai jos anapus, ją „pralenkdama", ji jai ženklina jos impotentiškumą. Ji sužadina gebėjimą mėgautis, bet tarp geismo ir potencijos įrašo skirtį. Jei mūsų geismas pranoksta galią pasitenkinti, tai šio perviršio ir šios skirties kilmė vadinama vaizduote. Tai mums leidžia apibrėžti prigimties ar pirmykštiškumo sampratos funkciją: tai pusiausvyra tarp rezervuotumo[1] ir geismo. Ši pusiausvyra neįmanoma, nes geismas gali prabusti ir išeiti iš savo rezervo tik padedant vaizduotei, kuri taip pat sugriauna pusiausvyrą. Tad ši neįmanomybė – kitas prigimties įvardijimas – lieka tam tikra riba. Todėl, Rousseau supratimu, etika, „žmogiška išmintis", „tikros gerovės kelias" yra laikymasis kaip galima arčiau šios ribos ir „geismų, pranokstančių gebėjimus, sumažinimas".

> Būtent taip iš pat pradžių nustatė viską vardan gero daranti prigimtis. Ji žmogui tiesiogiai suteikia tik geismus, būtinus jam išlikti, ir pakankamus gebėjimus jiems patenkinti. O visus kitus geismus ji tarsi rezervavo jo sielos gelmėse, idant reikalui atsiradus jie ten išsiplėtotų. Tik šioje pirmykštėje būsenoje galima aptikti pusiausvyrą tarp galios ir geismo, ir žmogus čia nėra nelaimingas. *Bet vos tik šie virtualūs gebėjimai pradeda veikti, vaizduotė, kaip pati aktyviausia iš visų gebėjimų, pabunda ir juos pralenkia.* Būtent vaizduotė išplečia mūsų galimybių ribas, kartais į gera, kartais į bloga, ir sužadina bei maitina geismus jų patenkinimo viltimi. Tačiau dalykas, kuris iš pradžių atrodė esąs čia pat po ranka, išsprūsta taip greitai, kad nebeįmanoma jo pasivyti... Šitaip išsisemiama nepasiekus galo, ir kuo labiau mums pavyksta pasimėgauti, tuo labiau nuo mūsų atitolsta laimė. Ir priešingai, kuo labiau žmogus lieka prie savo natūralaus būvio, *tuo mažesnis skirtumas tarp jo gebėjimų ir jo geismų* ir atitinkamai mažiau jis nutolęs

[1] *réserve* – prancūzų kalboje šis žodis reiškia ne tik tai, kas saugoma, laikoma atsargoje, bet ir susilaikymą, distanciją kieno nors atžvilgiu (pvz., *être, se tenir sur la réserve* – „susilaikyti, būti šaltam, diskretiškam, kukliam ko nors atžvilgiu"). Kaip tik ši antroji reikšmė yra svarbesnė šiame sakinyje, todėl čia verčiama „rezervuotumas".

nuo savo laimės... Realus pasaulis turi savo ribas, įsivaizduojamas pasaulis – begalinis. Negalėdami išplėsti vieno, sumažinkime kitą, nes vien dėl jų skirtumo gimsta visos bėdos, dėl kurių iš tiesų tampame nelaimingi." (*Emilis*, p. 64. Kursyvas mūsų).

Taigi jau esame pastebėję:

1. kad vaizduotė – skirties tarp potencijos ir geismo kilmė – apibrėžiama kaip *skirsmas* – esaties ar mėgavimosi skirsmas, arba skirsmas esaties ar mėgavimosi viduje;

2. kad santykis su prigimtimi apibrėžiamas negatyvios distancijos terminais. Čia nekalbama nei apie nutolimą nuo prigimties, nei apie sugrįžimą prie jos, bet apie jos „nutolimo" sumažinimą;

3. kad kitus virtualius gebėjimus sužadinanti vaizduotė pati ne ką mažiau yra „už visus aktyviausias" virtualus gebėjimas. Tad ši galia pažeisti prigimtį pati glūdi prigimtyje. Ji priklauso prigimties gelmėms. Negana to, mes pamatysime, kad ji rezervuoja rezervuotumą. Tad buvimui-prigimtyje būdingas keistas buvimas pakaitalu. Jis žymi prigimties prigimtyje perviršį ir kartu stoką. Būtent *„buvimo viduje"*[i] reikšmė, kaip vienas pavyzdys tarp kitų pavyzdžių, mums leidžia nurodyti, jog čia su drebinama klasikinė logika.

Kadangi vaizduotė yra „pati aktyviausia iš visų gebėjimų", jos nebe gali pažadinti joks kitas gebėjimas. Kai Rousseau sako, kad ji „pabunda", reikia tai suprasti aiškiai į save nukreipto veiksmo prasme[ii]. Tik vaizduotė turi galią *pagimdyti save pačią*[iii]. Ji nieko nesukuria, nes ji – vaizduotė. Ji nepriima nieko, kas būtų jai svetima ar eitų iki jos. Ji nėra paveikta to, kas „realu". Ji yra gryna „saviveika". Ji yra kitas skirsmo kaip saviveikos įvardijimas[1].

Rouseau apibrėžia žmogų remdamasis būtent šia galimybe. Vaizduotė gyvūną įrašo į žmonių visuomenę. Ji jam leidžia pasiekti žmonių gimi

[i] *l'être-dans* – turimas omenyje buvimas prigimtyje [*être-dans-la-nature*] ar prigimties buvimas prigimtyje, gamtoje [*la nature dans la nature*].

[ii] Originale vartojamas sangrąžinis veiksmažodis – *s'éveille* – kuris reiškia su savimi pačiu atliekamą ir į save nukreiptą veiksmą – savęs pabudinimą, pažadinimą.

[iii] *pouvoir* se donner le jour – *donner le jour* – frazeologizmas, pažodžiui reiškiantis „suteikti dienos šviesą, išvesti į dienos šviesą, į gyvenimą".

[1] Natūralu, kad čia būtų galima aptikti tokią minties jungtį, kuri Kantą su Rousseau susietų kitaip nei skyriuje apie moralumą. Visa grandinė, sujungianti įlaikinimo procesą su vaizduotės schematiškumu, grynąjį jusliškumą su esamybės saviveika per save pačią, visa tai, ką knygoje *Kantas ir metafizikos problema* pabrėžė Heideggeris savo interpretacija, einant atsargiai išmintu keliu, galėtų taip pat nuvesti į rusoistinę žemę.

nę. *Esė* pastraipa, kuria mes rėmėmės, baigiasi taip: „Tas, kuris nieko neįsivaizduoja, jaučia tik save patį. Jis yra visiškai vienas tarp žmonių". Ši vienatvė ar šis nepriklausymas žmonių giminei susijęs su tuo, kad kančia lieka nebyli ir užsidariusi savyje. Tai, viena vertus, reiškia, kad ji negali atsiverti kito kaip kito kančiai per pabundantį gailestingumą, o kita vertus, kad ji negali savęs peržengti mirties link. Gyvūnas iš tiesų turi virtualų gailestingumo gebėjimą, tačiau jis neįsivaizduoja nei kito *kaip tokio* kentėjimo, nei perėjimo nuo kentėjimo *prie mirties*. Būtent tai yra viena ir ta pati riba. Santykis su kitu ir santykis su mirtimi yra vienas ir tas pats atvirumas. Būtybė, Rousseau vadinama gyvūnu, esą negali savo kentėjimo išgyventi kaip kitos gyvos būtybės kentėjimo ir kaip mirties grėsmės.

Jei apmąstytume paslėptą virtualumo sąvokos (ir visos potencijos bei veiksmo problematikos) ryšį su pakaitalo logika konkrečiai Rousseau mąstyme ir metafizikoje apskritai, tai paaiškėtų, kad jos funkcija – nuolat iš anksto apibrėžti tapsmą kaip gaminimą ir raidą kaip evoliuciją ar istoriją, pėdsako substituciją pakeičiant *dynamis* išsipildymu, gryną žaismą – gryna istorija ir, kaip jau anksčiau minėjome, pertrūkį – sulydymu. Tuo tarpu papildomumo procesas, atrodo, išsprūsta iš šios alternatyvos ir leidžia ją apmąstyti.

C. Taigi Rousseau apeliuoja į gailestingumo pažadinimą veikiant vaizduotei, t. y. reprezentavimui ir refleksijai dvejopa, nors iš tiesų vienintele šių žodžių prasme[1]. Tame pačiame skyriuje jis mums draudžia galvoti, kad iki tol, kol gailestingumas nėra aktualizuojamas per vaizduotę, žmogus yra piktas bei karingas. Prisiminkime Starobinskio interpretaciją: „*Esė* Rousseau nepripažįsta, kad galimas nereflektuotos simpatijos polėkis, ir atrodo labiau linkęs palaikyti Hobbes'o visų karo prieš visus idėją:

> Jų nesiejo jokia bendra brolybės idėja. Turėdami vienintelį teisėją – jėgą, jie manė esą vieni kitų priešai... Žemėje apleistas vienišas žmogus, priklausomas nuo kitų žmonių, turėjo būti plėšrus žvėris.

Rousseau nesako „jie buvo vieni kitų priešai", bet „jie manė esą vieni kitų priešai". Turime atkreipti dėmesį į šį niuansą ir, atrodo, turime teisę tai daryti. Pirmykštis priešiškumas gimsta iš pirmykštės iliuzijos. Šis

[1] Apie *représentation* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Išorė ir vidus* i vert. paaiškinimą, p. 50. *Réflexion* reiškia ir „apmąstymas, refleksija", ir „atspindėjimas, atspindys".

pirmasis *manymas* paremtas klystančiu tikėjimu, atsiradusiu dėl izoliuotumo, silpnumo, apleistumo. Tai, kad visa tai tėra paprasčiausias manymas ir iš karto iliuzija, galime aiškiai pamatyti šiuose trijuose sakiniuose, kurių negalime praleisti:

> ...Jie manė esantys vieni kitų priešai. *Šis manymas kilo dėl jų silpnumo ir nežinojimo. Nieko nežinodami, jie visko bijojo; jie puldavo, siekdami gintis.* Žemėje apleistas vienišas žmogus... (Kursyvas mūsų).

Tad aršumas yra ne karingas, bet bailus. O ypač jis nesugeba paskelbti karo. Jis būdingas gyvūnui („plėšrus žvėris"), izoliuotai gyvai būtybei, kuri nepažadinta gailestingumui per vaizduotę dar nedalyvauja socialiniame gyvenime ir nepriklauso žmonių giminei. Šis gyvūnas, pabrėžkime, „buvo *pasiruošęs* kitiems padaryti bloga tiek, kiek *baiminosi* blogio iš jų pusės. *Baimė ir silpnumas yra žiaurumo šaltinis.*" Žiaurumas nėra pozityvus piktumas. Polinkio daryti bloga šaltinis čia glūdi tik kitame, iliuziniame įsivaizdavime apie blogį, kurį kitas *atrodo* linkęs man padaryti.

Ar tai nėra pakankamas pagrindas liautis ieškojus panašumo su Hobbes'o natūralaus karo teorija, nes vaizduotė ir protas kariauja tik suformuodami tam tikrą agresyvumo ekonomiją? Tačiau Rousseau tekstas yra dar aiškesnis. Mus dominančioje *Esė* pastraipoje yra kitas sakinys, taip pat draudžiantis neprabudusio gailestingumo laikotarpį traktuoti kaip karingo piktumo laikotarpį, kaip „hobsišką" laikotarpį. Kaip iš tiesų Rousseau aprašo neprabudusio gailestingumo laikotarpį (realų ar mitinį – bent jau šioje vietoje tai nesvarbu), jo struktūrinę instanciją? Koks, jo supratimu, yra tas laikotarpis, kai kalba, vaizduotė, santykis su mirtimi ir t. t. vis dar yra *rezervuoti*?

Tokiu metu, rašo jis, „tas, kuris niekada nemąstė, negali būti nei maloningas, nei teisingas, nei gailestingas". Neabejotina. Tačiau tai nereiškia, kad tuo metu jis yra neteisingas ir negailestingas. Jis tiesiog yra šiapus šios vertybinės priešpriešos. Mat Rousseau netrukus tęsia: „O juo labiau jis negali būti nei piktas, nei kerštingas. Tas, kuris nieko neįsivaizduoja, jaučia tik save patį: jis yra visiškai vienas tarp žmonių."

Šiame „būvyje" priešpriešos, kurios vartojamos Hobbes'o filosofijoje, dar neturi nei prasmės, nei vertės. Vertinimo sistema, kurioje juda politinė filosofija, dar negali funkcionuoti. Taip galima geriau matyti, kokioje terpėje (neutralioje, plikoje, nieko neturinčioje) ji pradeda veikti. Šiuo atveju galima kalbėti apie gerumą ir piktumą, taiką ir karą, tarp jų

nedarant jokio skirtumo: kiekvieną kartą tai bus tiek pat teisinga, kiek ir klaidinga, ir visada netinkama. Rousseau šitaip apnuogina būtent neutralią bet kokios etinės-politinės sąvokų sistemos, jos objektyvumo lauko ar aksiologinės sistemos kilmę. Tad reikia neutralizuoti visas priešpriešas, kurios vagoja klasikinę istorijos, kultūros bei visuomenės filosofiją. Iki šio neutralizavimo ar šios redukcijos politinė filosofija veikia naiviai remdamasi įgytomis ir netikėtai atsiradusiomis akivaizdybėmis. Ir ji nuolat rizikuoja „padaryti klaidą tų, kurie samprotaudami apie gamtinį būvį, į jį perkelia iš visuomenės paimtas idėjas..." (Antrasis *Samprotavimas*, p. 146).

Esė atliekama redukcija yra ypatinga. Rousseau čia neutralizuoja priešpriešas jas perbraukdamas kryžmai[1] ir perbraukia jas kartu tvirtindamas prieštaringas vertes. Šis veiksmas nuosekliai ir tvirtai atliekamas kaip tik IX skyriuje:

> Iš čia kyla akivaizdžių prieštaravimų kalbant apie tautų tėvus: jie tokie natūralūs ir tokie nežmoniški, jų tokie žiaurūs papročiai ir tokios švelnios širdys... Tie barbariškumo laikai buvo aukso amžius ne dėl to, kad žmonės buvo vieningi, bet dėl to, kad jie buvo atsiskyrę... Būdavo, kad žmonės susitikę puldavo vieni kitus, bet jie susitikdavo retai. Visur viešpatavo karo būvis, ir visoje žemėje vyravo taika[1].

Privilegijuoti vieno iš dviejų narių priešpriešą, pavyzdžiui, manyti, kad iš tiesų vyravo vien karo būvis, – tai buvo Hobbes'o klaida, ir tai keistai antrina iliuziniam pirmųjų „žmonių manymui": „manė esantys vieni kitų priešai". Čia ir vėl *Esė* niekuo nesiskiria nuo *Samprotavimo*. *Esė* atlikta redukcija *Samprotavime* bus patvirtinta kaip tik kritikuojant Hobbes'ą. Jam priekaištaujama būtent dėl to, kad iš to, jog žmonės nėra natūraliai pabudę gailestingumui, ir iš to, jog „jų nesieja jokia bendros brolybės idėja", jis padarė pernelyg skubotą išvadą apie jų piktumą bei kovingumą. Mes negalime skaityti *Esė* taip, kaip galbūt Hobbes'as ją būtų paskubomis perskaitęs. Mes negalime samprotauti: kas nėra geras, tas yra piktas. *Esė* tai tvirtina, o *Samprotavimas* patvirtina, jei suponuosime, kad *Samprotavimas* buvo parašytas po *Esė*:

[1] Apie kryžminį perbraukimą žr. I dalies skyrelį *Rašytinė būtis*.

[1] Tad *Esė* pirmapradžiu karu leidžia tikėti ne daugiau nei aukso amžiumi. Šiais dviem požiūriais *Esė* neprieštarauja pagrindiniams rusoistiniams teiginiams. Ženevos rankraštyje (pirmojoje *Socialinės sutarties* versijoje, rašytoje 1756 metais) Rousseau rašo, kad „aukso amžius visuomet buvo svetimas žmonių giminei".

> Bet ypač nedarykime išvados kartu su Hobbes'u, kad neturėdamas jokios gerumo idėjos, žmogus buvo natūraliai piktas, kad jis buvo ydingas, kadangi nežinojo, kas yra dorybė [...]. Hobbes'as nepastebėjo, kad ta pati priežastis, kuri trukdo Laukiniams pasinaudoti protu, kaip tvirtina mūsų įstatymų žinovai, kartu trukdo jiems piktnaudžiauti savo gebėjimais, kaip tvirtina pats Hobbes'as. Kitaip sakant, Laukiniai nėra pikti vien dėl to, kad nežino, ką reiškia būti geriems, kadangi blogai elgtis jiems neleidžia ne Apšvietos išsiplėtojimas ir ne Įstatymo laužymas, bet miegančios aistros ir ydos nežinojimas. *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis*[i1].

Be to, kiti požymiai rodo, kad gailestingumo ekonomija nesikeičia, jei *Esė* palygintume su didžiaisiais darbais. Kai vaizduotė ir refleksija pažadina gailestingumą, kai juslinę esatį pranoksta jos vaizdinys, mes galime įsivaizduoti ir spręsti, ką jaučia ir kaip kenčia kitas asmuo. Ir vis dėlto tokiu atveju mes negalime (ir neprivalome) *tiesiog patirti pačią* kito asmens kančią. Rousseau supratimu, gailestingumas atmeta paprastą ir visišką susitapatinimą su kitu. Iš pažiūros dėl dviejų priežasčių, nors iš tiesų dėl vienos ir tos pačios esminės priežasties. Ir vėl kalba eina apie tam tikrą *ekonomiją*.

1. Mes negalime ir neprivalome netarpiškai ir visiškai pajusti kito asmens kančios, nes toks susitapatinimas ar patalpinimas į vidujybę būtų pavojingas ir griaunantis. Štai dėl ko gailestingumą pažadinanti vaizduotė, refleksija bei sprendimas kartu yra tai, kas apriboja gailestingumo galią ir kito kančią išlaiko tam tikru nuotoliu. Mes atpažįstame kančią, mes gailimės kito asmens, tačiau saugomės blogio ir nuo jo laikomės atokiai. Šis mokymas – kurį vėl būtų galima susieti su teatrinio reprezentavimo teorija – suformuluotas ir *Esė*, ir traktate *Emilis*. Santykio su kitu asmeniu paradoksas čia aiškiai išsakytas: juo labiau susitapatinama su kitu, juo labiau jo kančia patiriama kaip jo kančia: mūsų kančia yra ne mūsų pačių, bet tai kito kančia. Kito kančia – tokia, kokia ji yra – turi likti kito kančia. Autentiškai susitapatiname tik nesusitapatindami ir t. t. *Esė*:

> Kaip mes susijaudiname iš gailesčio? Persikeldami už savęs, susitapatindami su kenčiančia būtybe. Mes kenčiame tik tiek, kiek nusprendžiame, jog ji kenčia. Mes kenčiame ne savyje, bet kitame.

[i] Vieniems ydų nežinojimas naudingas tiek pat, kiek kitiems – dorybės pažinimas (lot.)

[1] P. 153–154. Taip pat žr. p. 152 ir fragmentą iš knygos *Apie gamtinį būvį*: „Kol žmonės buvo išsaugoję savo pirminę nekaltybę, jiems nereikėjo jokio kito vedlio, išskyrus prigimties balsą. Kol jie netapo pikti, jiems nereikėjo būti geriems“ (p. 476).

Emilis:

> Jis dalijasi į jį panašių žmonių vargais, o šis dalijimasis yra savanoriškas ir malonus. Jis mėgaujasi gailesčiu, kurį patiria dėl jų nelaimių, ir kartu laime, kad jos jo neužgriuvo. Jis jaučia savyje tokią galią, kuri mums leidžia peržengti save pačius ir priverčia kitur nukreipti tą aktyvumo perteklių, kurio nebereikia mūsų pačių gerovei. Norint gailėtis kito asmens dėl jo patiriamo skausmo, reikia, be abejo, apie jį žinoti, bet nereikia jo jausti (p. 270).

Taigi neturime leisti, kad susitapatinimas su kitu asmeniu mus sužlugdytų. Gailestingumo ir moralumo ekonomija turi visada išlikti meilės sau ribose, juolab kad meilė sau vienintelė gali mums parodyti, kas yra gera kitam asmeniui. Štai kodėl natūralaus gerumo maksimą – *Daryk kitam tai, ko norėtum, kad tau būtų daroma* – turi prislopinti kita, „ne tokia tobula, bet už pirmąją galbūt naudingesnė“ maksima: *Rūpinkis savo gerove, kuo mažiau kenkdamas kitam* (Antrasis *Samprotavimas*, p. 156). Pastaroji maksima užima pirmosios *„vietą“*.

2. Negana to, susitapatinti patalpinant į vidujybę nesą moralu.

a) susitapatinimas kančios neatpažįsta būtent kaip kito kančios. Tad moralumas, pagarba kitam suponuoja tam tikrą nesusitapatinimą. Šį gailestingumo kaip santykio su kitu paradoksą Rousseau taip pat parodo ir kaip vaizduotės ir laiko paradoksą, t. y. *palyginimo* paradoksą. Šioji Rousseau mąstyme tokia svarbi sąvoka *Esė* IX skyriuje yra centrinė ir atsiranda aiškinant gailestingumą.

Patiriant kančią kaip kito kančią, vaizduotė būtina tiek, kiek esatyje ji mums atveria tam tikrą ne-esatį: kito kančia išgyvenama lyginant kaip mūsų pačių ne-esanti (praėjusi ar būsima) kančia. Ir gailestingumas esą neįmanomas už šios vaizduotę, laiką ir kitą siejančios struktūros, kuri yra viena ir ta pati atvertis ne-esačiai:

> Norint gailėtis kito asmens dėl jo patiriamo skausmo, reikia, be abejo, apie jį žinoti, bet nereikia jo jausti. Kai esame patyrę kančią ar kai bijomės ją patirti, tai gailimės tų, kurie kenčia, bet kai patys kenčiame, gailimės tik savęs (*Emilis*, p. 270).

Šią gailestingumo ir laikinės patirties (per atmintį ar anticipavimą, per vaizduotę ar nejuslinį patyrimą apskritai) vienovę Rousseau išaiškino šiek tiek anksčiau:

Fizinis mūsų skausmų pojūtis yra daug ribotesnis nei atrodo, bet per atmintį, kurios dėka jaučiame jo trukmę, ir per vaizduotę, kurios dėka jaučiame jo ryšį su ateitimi, mes tampame iš tiesų verti gailesčio. Tai, manau, yra viena iš priežasčių, dėl kurios gyvūnų skausmui esame mažiau jautrūs nei žmonių skausmui, nors bendras jautrumas turėjo mums lygiai taip pat leisti susitapatinti ir su gyvūnais. Anaiptol nesigailime įkinkyto tvarte arklio, nes nedarome prielaidos, kad rupšnodamas šieną jis mąsto apie gautus kirčius ar apie jo laukiantį nuovargį (p. 264).

b) Grynas ir paprastas susitapatinimas esąs nemoralus, nes liekąs empirinis ir vykstąs ne sąvokų, universalumo bei formalumo terpėje. Moralumo sąlyga yra ta, kad per vienatinę vienatinės būtybės kančią, per jos empirinę esatį bei egzistenciją būtų gailimasi žmonijos. Kol ši sąlyga neišpildoma, esama rizikos, kad gailestingumas gali tapti neteisingas. Tad vaizduotė ir laikiškumas atveria sąvokos ir dėsnio karalystę. Galima būtų sakyti, kad sąvoka – tai, ką Rousseau taip pat pavadintų palyginimu – jam iš karto *egzistuoja* kaip laikas. Kaip pasakys Hegelis, laikas yra sąvokos *Dasein*[i]. Gailestingumas yra šnekos ir reprezentacijos bendraamžis.

Tad norint neleisti gailestingumui degeneruoti virstant silpnumu, reikia jį apibendrinti ir išplėsti visai žmonių giminei. Tokiu atveju gailestingumui pasiduodama tiek, kiek jis atitinka teisingumą, kadangi iš visų dorybių teisingumas yra ta, kuri daugiausia prisideda prie bendros visų žmonių gerovės. Remdamiesi sveiku protu ir meile sau, visos žmonių giminės turime gailėtis labiau nei savo artimojo, o gailestis piktiems žmonėms yra itin didelis žiaurumas kitų žmonių atžvilgiu[1] (p. 303–304).

[i] „štai-būtis" (vok.).

[1] Šio mokymo vienovė tiesiogine to žodžio prasme vėl pasitvirtina, sudėjus greta šias keturias ištraukas: „Nors gailestingumas yra natūralus žmogaus širdžiai, jis liktų amžinai neveiklus, jei jo neišjudintų vaizduotė. Kaip pajuntame gailestį? Išeidami iš savęs, susitapatindami su kenčiančia būtybe. Mes kenčiame tik tiek, kiek manome, kad ji kenčia. Mes kenčiame ne savyje, bet kitame" (*Esė*).
„Taip gimsta gailestingumas – pirmasis žmogiškų santykių jausmas, kuris paliečia žmogaus širdį pagal prigimtinį dėsnį. Idant taptų jautrus ir gailestingas, vaikas turi žinoti, kad yra į jį panašių būtybių, kurios patiria tą pačią kančią, kurią patyrė jis, kurios jaučia tuos pačius skausmus, kuriuos juto ir jis, ir kitus skausmus, apie kuriuos turi žinoti, kad taip pat gali juos patirti. Iš tiesų kaip kitaip mes susijaudiname iš gailesčio, jei ne persikeldami už savęs ir susitapatindami su kenčiančiu gyvūnu, tam tikra prasme palikdami nuosavą būtį, idant perimtume kito būtį? Mes kenčiame tik tiek, kiek manome, kad jis kenčia. Mes kenčiame ne savyje, bet kitame. Tad žmogus tampa jautrus tik tuomet, kai atgyja jo vaizduotė ir perkelia jį už jo paties ribų" (*Emilis*, p. 261).
„Pagalvokime tik, kiek naujų žinių suteikia toks persikėlimas už savęs! Kaip gi aš galėčiau įsivaizduoti skausmus, apie kuriuos nieko nenutuokiu? Kaip galėčiau kentėti, matydamas kitą

Tad šiuo požiūriu Rousseau mąstyme nėra jokios evoliucijos. Atrodo, čia negalima rasti *vidinio* pobūdžio argumento, leidžiančio padaryti išvadą, kad *Esė* yra filosofiškai nebrandus ir ankstyvas darbas. Dabar prieš mus atsiveria išorinių hipotezių laukas, nors paliekame sau galimybę atėjus laikui iškelti kitų vidinių problemų.

Pirmoji diskusija ir Esė *kompozicija*

Svarstydami su išorinėmis aplinkybėmis susijusią problematiką, be jau pateiktų Duclos citatų pasiremsime kai kuriais paties Rousseau prisipažinimais. Visų pirma, svarbia ištrauka iš knygos *Išpažinimai*. Tuo remiantis galima bent jau daryti išvadą, kad, pagal Rousseau sumanymą, *Esė*, iš pradžių sukurta kaip antrojo *Samprotavimo* priedas, bet kokiu atveju aiškiai skyrėsi nuo pirmųjų darbų apie muziką. Taigi 1761 metai:

> Be šių dviejų knygų ir *Muzikos Žodyno*, prie kurio kartais prisėsdavau padirbėti, turėjau dar keletą mažesnės svarbos rašinių, visai paruoštų spaudai, ir ketinau arba juos išleisti atskirai, arba įdėti į pilną savo raštų rinkinį, jei imčiau kada jį rengti. Dauguma tų rašinių neišleisti, jų rankraščiai tebėra Du Peyrou rankose. Tai *Esė apie kalbų kilmę*, kurią buvau davęs paskaityti ponui de Malesherbes'ui ir ordino kavalieriui de Lorenzy'ui, kuris gerai apie ją atsiliepė. Apskaičiavau, kad visi šie kūriniai, krūvon sudėti, man duos, atėmus visas išlaidas, mažų mažiausia nuo 8 ar gal 10 tūkstančių frankų, ir numačiau šį kapitalą sudėti į rentą ligi savo ir Terezos gyvos galvos. Tada, kaip esu jau sakęs, mes būtume išvažiavę gyventi kur nors į tolimą provinciją... (P. 560 [p. 614–615]).

Malesherbes'as jam patarė išleisti *Esė* atskirai[1]. Visa tai vyksta tuo metu, kai leidžiamas traktatas *Emilis* – 1761 metais.

kenčiantį, jei net nežinočiau, kad jis kenčia, jei nežinočiau, kas yra bendra tarp jo ir manęs? Tas, kuris niekada nemąstė, negali būti nei maloningas, nei teisingas, nei gailestingas. O juo labiau jis negali būti nei piktas, nei kerštingas. Tas, kuris nieko neįsivaizduoja, jaučia tik save patį: jis yra visiškai vienas tarp žmonių" (*Esė*).
„Išdėsčius būdus, kuriais išliekama prigimtinėje sąrangoje, pakankamai daug pasakoma apie tai, kaip galima iš jos išeiti. Kol žmogaus jautrumas apsiriboja jo paties asmeniu, jo veiksmuose nėra nieko moralaus. Tik tada, kai šis jautrumas pradeda plėstis už jo ribų, iš pradžių jis apima gėrio ir blogio pajautą, o paskui – gėrio ir blogio supratimą, kuris žmogų iš tiesų padaro žmogumi ir sudėtine žmonių giminės dalimi" (*Emilis*, p. 257).

[1] Žr. 3 ir 4 leidėjų išnašą *Pléiade Išpažinimų* leidime, p. 560.

Išoriškai žiūrint, problema atrodo paprasta ir galėtumėme manyti, kad ją prieš pusšimtį metų išsprendė Massonas 1913 metų straipsnyje[1]. Diskusiją pradėjo Espinas'as[2]. Remdamasis tuo, ką laikė Rousseau mąstymo prieštaravimais, Espinas'as jau tada atkakliai pabrėžė tai, kas, jo supratimu, antrąjį *Samprotavimą* supriešino su *Esė* ir net su *Enciklopedijoje* pasirodžiusiu straipsniu *Ekonominė politika* (straipsniu, iškeliančiu analogišką problemą dėl jo sukūrimo datos ir dėl vidinių ryšių su antruoju *Samprotavimu*). Pavyzdžiui, *Samprotavimas*, prasidedantis pasakymu „atsiriboti nuo visų faktų", siekiant aprašyti idealią struktūrą ar genezę, esąs nesuderinamas su *Esė*, kuri tam tikra prasme apeliuoja į *Pradžios* knygą, mini Adomą, Kainą, Nojų ir operuoja tam tikru faktiniu turiniu, kuris yra tiek pat istorinis, kiek ir mitinis. Be abejo, reikės kruopščiai ištyrinėti, kaip Rousseau naudoja šį faktinį turinį ir ar, pasinaudodamas juo kaip nuoroda skaitytojui ar minties kryptį nužyminčiais pavyzdžiais, jis iš karto neneutralizuoja tų faktų kaip faktų, kaip tai daro *Samprotavime*, konkrečiai *Samprotavimo* nuorodose, tarp kurių, kaip žinome, galbūt turėjo atsidurti ir *Esė*.

Kad ir kaip būtų, iš šio tariamo prieštaravimo Espinas'as, kitaip nei Starobinskis, nepadarė išvados, kad *Esė* parašyta anksčiau. Remdamasis Duclos citatomis, jis daro priešingą išvadą: *Esė* esanti parašyta vėliau nei *Samprotavimas*[3].

[1] *Rousseau chronologijos klausimai, Jean-Jacques'o Rousseau Analai* [*Questions de chronologie rousseauiste, Annales Jean-Jacques Rousseau*], IX, 1913, p. 37.

[2] *Revue de l'enseignement supérieur*, 1895.

[3] Tokią išvadą padarė ir Baudouinas (*Jean-Jacques'o Rousseau gyvenimas ir kūryba* [*La vie et les œuvres de Jean-Jacques Rousseau*], Paris: 1891). *Esė* aptarimui skirtas puslapis leidžia matyti, kokia tuo metu galėjo būti Rousseau, konkrečiai *Esė* interpretacija, ir išvysti visų nueitą kelią: „Tarp *Samprotavimo apie Mokslus* [*Discours sur les Sciences*] ir *Samprotavimo apie nelygybę* [*Discours sur l'inégalité*] reikia įterpti *Esė apie kalbų Kilmę*. Rousseau ją taip pat pavadino *Esė apie Melodijos principą* [*Essai sur le Principe de la mélodie*]. Rousseau iš tiesų čia samprotauja ir apie kalbą, ir apie muziką, o tai jam netrukdo taip pat nemažai kalbėti apie visuomenę ir jos kilmę... Šio teksto sukūrimo data nėra tiksliai žinoma, tačiau ją pakankamai nurodo kontekstas. Tos vietos, kuriose Rousseau kalba apie pražūtingą menų ir mokslų vaidmenį, rodo, kad jis apie tai tuomet turėjo tvirtą nuomonę, tuo tarpu mes žinome, kad rašydamas *Samprotavimą* jis dar dvejojo. Vadinasi, *Esė* jis parašė vėliau. Be to, galima nesunkiai matyti, kad visuomenės atžvilgiu jis dar neturėjo to radikalaus požiūrio, kurį išreiškė savo knygoje apie *Nelygybę* (*Laiško apie vaidinimus* citata vienoje 1 skyriaus išnašoje nėra rimtas prieštaravimas. Nėra nieko paprasčiau kaip prijungti išnašą prie jau parašyto teksto). Pati *Esė* – tai neįprastas teisingų ir klaidingų dalykų, susilaikymo ir drąsaus išsišokimo mišinys. Jos metodas yra nuolat hipotetiškas, nėra jokių įrodymų, o teorijos apie visuomenę – geriausiu atveju vidutinio lygio. Dažnai kyla įspūdis, kad skaitai apie *Nelygybę*: tas pats stilius, ta pati sakinių konstrukcija, tie patys tyrimo būdai, ta pati samprotavimų bei idėjų jungtis. Tačiau šalia viso šito daromos tokios kuklios išvados, taip gerbiamas Šventasis Raštas bei tradicija, taip tikima Apvaizda, su tokiu pasibaisėjimu kalbama apie filosofus

Tuo tarpu Lansonas prieštarauja tokiai interpretacijai[1]. Tačiau jis vis dar remiasi tomis pačiomis prielaidomis: *Esė* ir pagrindinių darbų *nesuderinamumu*. Dėl filosofinių priežasčių, kurios yra pagrindinis visos šios diskusijos koziris ir variklis, Lansonas nori bet kokia kaina išgelbėti Rousseau mąstymo vienovę, kuri esą išsipildo „brandžiuoju[2]" laikotarpiu.

Tad jis priverstas *Esė* priskirti jaunystės darbams:

> *Esė apie kalbų kilmę* neabejotinai prieštarauja *Samprotavimui apie nelygybę*. Tačiau kokius įrodymus pateikia p. Espinas'as, *Samprotavimą* paskelbdamas vėlesniu ir iš karto po *Esė* parašytu darbu? Keletą citatų, kurias Rousseau pateikia iš vieno 1754 metais pasirodžiusio Duclos darbo. Kokią vertę turi šis argumentas, jei žinome, kad Rousseau savo *Esė* keitė mažiausiai du ar tris kartus? Duclos citatos galėjo atsirasti vieno iš šių pataisymų metu. Savo ruožtu remdamasis tam tikromis pozityviomis nuorodomis, turiu pagrindo manyti, kad *Esė apie kalbų kilmę* sukurtas tuo metu, kai Rousseau dar neturėjo nuoseklių pažiūrų, ir kad tokiu pirminiu pavadinimu (*Esė apie melodijos principą*) jis reagavo į Rameau darbą, pavadintą *Harmonijos principo įrodymas* (1749–1750). Savo medžiaga bei turiniu *Esė* kyla iš tos pačios mąstymo vagos kaip ir Condillaco *Esė apie žmogiško pažinimo kilmę* (1746) bei Diderot *Laiškas apie kurčiuosius ir nebylius* (1750–1751). Tad aš veikiau manyčiau, kad Rousseau *Esė* parašė ne vėliau kaip 1750 metais, pirmojo *Samprotavimo* rašymo ir jo sėkmingo pasirodymo laikotarpiu.

materialistus, kad, tiesą sakant, pasijunti visai nuginkluotas. Trumpai tariant, Rousseau čia sukūrė pereinamąjį darbą, kuriame blogis numatomas, bet ne iškeliamas į dienos šviesą. Jo čia pasėtos geros sėklos galėjo duoti daug išmintingesnių idėjų, jei jis būtų mokėjęs tuo pasinaudoti. Deja, Rousseau čia pasėjo ir klaidinančių sėklų, kurias sudaigino vėlesniuose darbuose. Tai įsimintinas pavyzdys, kaip reikia rūpintis teisingai orientuoti savo talentą ir gyvenimą ir kaip koks nors principas savo provokuojančia logika gali lemti kraštutines pasekmes." (T. I, p. 323–324).

1 „Jean-Jacques'o Rousseau mąstymo vienovė" [*„L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau"*], in *Annales*, VIII, 1912, p. 1.

2 „Štai kokia man atrodo Rousseau kūryba: itin įvairi, audringa, paveikta įvairiausių svyravimų, bet vis dėlto nuo tam tikro momento savo dvasia nuosekli ir pastoviai einanti nusibrėžtomis kryptimis..." O „svajingą ir kuklų" *rašytoją arba žmogų* supriešindamas su *kūryba*, kuri „gyvena savo nepriklausomą gyvenimą", veikiama „savo vidinių ypatybių" ir „turinti revoliucinį užtaisą", vedanti tiek pat į „anarchiją", kiek ir į „socialinį despotizmą", Lansonas daro išvadą: „Šio žmogaus ir kūrybos kontrasto, kuris bus pavadintas prieštaravimu, tiesą sakant, nereikia stengtis pridengti, nes tai pats Rousseau." Ar reikia dar kartą pabrėžti, kad Rousseau kūryboje ir Lansono pasisakymuose apie ją mus domina būtent tai, kuo atkakliai stengiamasi pridengti šią „kritinę" žmogaus ir kūrybos „prieštaravimo" atodangą. Kas nuo mūsų slepiama tuo pasakymu „pats Rousseau", darant mums nuolaidą dėl tam tikro vidinio susiskaldymo? Kur ir kada atsirado garantija, kad čia esama kažko, kas atitiktų pasakymą „tai yra pats Rousseau"?

Sunku sutikti, kad Duclos citatos buvo įterptos vėliau. Net jei taip būtų buvę, [Duclos] *Bendrosios gramatikos Komentaro* skaitymas, atrodo, labai paveikė ir net įkvėpė visą *Esė*. O ryšiai su Condillacu ir Diderot anaiptol neapsiribojo šiuo vieninteliu kūriniu.

Štai dėl ko sprendžiant chronologijos problemą, kurios išorišką pobūdį, kaip matome, sunku apibrėžti, Massono atsakymas Lansonui mums atrodo galutinai įtikinamas[1]. Esame priversti pateikti ilgą šio atsakymo ištrauką.

Primindamas Lansono argumentaciją, Massonas rašo:

> Šie argumentai itin sėkmingi ir beveik įtikinami. Tačiau Lansonas juos galbūt surado kaip tik nenorėdamas matyti, jog Rousseau „prieštarauja" pats sau. Jei *Esė* neatrodytų prieštaraujanti antrajam *Samprotavimui*, kas žino, gal p. Lansonas taip laike nenutolintų *Esė* pirminio redakcinio varianto? Nenorėčiau čia analizuoti vidinių ryšių tarp *Esė* ir *Nelygybės*. Mano supratimu, „prieštaravimas" tarp šių dviejų tekstų nėra toks aiškus, kaip mano p. Lansonas. Apsiribosiu dviem išorinio pobūdžio pastabomis, kurios man atrodo lemiamos. 1) *Esė apie kalbų kilmę* rankraštį dar ir šiandien galima rasti Neuchâtelio bibliotekoje, pažymėtą nr. 7835 (penki 150×230 mm brošiūriniai sąsiuviniai, perrišti mėlyna šilkine juostele). Pirmame puslapyje labai gražia rašysena užrašyta (matyt, buvo skirta spausdinti): „Parašyta Jean-Jacques'o Rousseau, Ženevos gyventojo". Tai, be abejo, kopija, kurią Jean-Jacques'as padarė 1761 metais, kai vienu metu ketino šį darbą panaudoti kaip atsakymą „tam pačiam Rameau, kuris ir toliau prie jo bjauriai kabinėjosi" (Laiškas Malesherbes'ui, 25.9.61). Vėliau veikiausiai Motjė, kaip pamatysime, jis sugrįžo prie kopijos, norėdamas ją peržiūrėti ir pridurti kai kurių pataisų, kurios atpažįstamos nesunkiai, nes rašalas ir raštas gerokai skiriasi. Šiuos variantus reikėtų aptarti, jei tyrinėčiau vien *Esė*[2], tačiau užfiksuosiu tik tas pataisas, kurios mums suteikia chronologinių žinių. 1761 metų kopijoje tekstas yra visiškai vienalytis: tai tik vienas samprotavimas, o į skyrius padalyta buvo po to, kai šis tekstas buvo peržiūrėtas atvykus į Motjė. Tad ne vien tik XX skyriui, bet ir visai *Esė* galima pritaikyti šias

[1] Tokia buvo ir Lansono nuomonė, kai jis galiausiai priėmė Massono požiūrį.

[2] Ypač turėčiau pabrėžti, kad VII skyriaus didžioji išnaša buvo pridurta, o visas VI skyrius [*Jei tikėtina, kad Homeras mokėjo rašyti*] buvo nemažai pakeistas. Pirmajame redakciniame variante Rousseau manė, jog visiškai tikėtina, kad Homeras nežinojo rašto (p. 29–30 iš rankraščio). Iš naujo skaitydamas savo darbą, Rousseau išbraukė šią vietą ir paraštėse prirašė: „Šią kvailystę reikia pašalinti, nes Belerofonto istorija *Iliadoje* įrodo, kad rašymo menas buvo žinomas Homero gyvenamuoju laikotarpiu, tačiau tai dar nereiškia, kad jo kūrinys buvo užrašytas, o ne sugiedotas." (Massono išnaša. Rankraščio tyrinėjimas mums pasirodė mažiau vaisingas, nei norėjo įtikinti Massonas.)

paskutines teksto eilutes: „Šiuos paviršutiniškus apmąstymus, galinčius pagimdyti daug gilesnes mintis, baigsiu ištrauka, kuri man juos pakuždėjo: *Faktinėje tikrovėje stebėti ir parodyti pavyzdžiais, kaip kokios nors tautos būdas, papročiai ir interesai įtakoja jos kalbą, būtų filosofinio užsiėmimo vertas tyrimas.*" Ši „ištrauka" paimta iš Duclos knygos *Pastabos apie bendrąją aiškinamąją gramatiką*, p. 11, pasirodžiusios pirmojoje 1754 metų pusėje. 2) Mes turime dar vieną formalesnį paties Rousseau liudijimą. Apie 1763 metus jis ketino į vieną nedidelę knygą sudėti tris parengtus darbelius, būtent *Teatrinė imitacija, Esė apie kalbų kilmę, Levis iš Efraimų genties*[i]. Šis rinkinėlis taip ir nepasirodė, tačiau viename iš jo juodraštinių sąsiuvinių liko pratarmės projektas (Niošatelio rankraštis, nr. 7887 F 104–105). Praleisiu tai, kas susiję su darbu *Teatrinė imitacija* bei *Levis*, ir pacituosiu iš šios pratarmės su *Esė* susijusią pastraipą[1]: „Antrasis fragmentas iš pradžių taip pat buvo tik *Samprotavimo apie nelygybę* dalis, bet aš jį iš ten išbraukiau kaip pernelyg ilgą ir nereikalingą. Prie jo sugrįžau [Rousseau iš pradžių buvo parašęs „jį užbaigiau" – J. D. past.] darbo, pavadinto *Pono Rameau klaidos dėl muzikos*, proga – šis pavadinimas visiškai atitinka darbą, kuriam suteiktas, išskyrus kelis mano išmestus žodžius [*Enciklopedijoje* – J. D. past.]. Vis dėlto sulaikomas minties, kad kvaila samprotauti apie kalbas, iš kurių vargiai moku tik vieną, be to, ne itin patenkintas šiuo fragmentu, nusprendžiau jo nespausdinti kaip neverto publikos dėmesio. Tačiau vienas žymus literatūra besidomintis ir besirūpinantis magistras [Malesherbes'as – J. D. past.] apie jį manė palankiau nei aš. Kaip galima įsivaizduoti, su malonumu paklūstu jo sprendimui ir kitų darbų prieglobstyje mėginu išleisti tą darbelį, kurio nebūčiau išdrįsęs leisti atskirai." Neatrodo, kad kokia nors vidinė kritika galėtų prieštarauti šiam Rousseau liudijimui. Vadinasi, *Esė* apie kalbas 1754 metais pirminiu pavidalu buvo ilga antrojo *Samprotavimo* išnaša, o 1761 metais tapo atskiru samprotavimu, išplėstu ir pataisytu tam, kad jis taptų Rameau teorijai prieštaraujančiu atsakymu. Pagaliau 1763 metais šis paskutinį kartą peržiūrėtas samprotavimas buvo padalytas į skyrius.

[i] *L'imitation théâtrale; Le Lévite d'Ephraïme.*

[1] „Spausdinu paskutinį tekstą, ties kuriuo Rousseau, atrodo, buvo sustojęs tik laikinai, nes jo pratarmė liko nebaigta... Šią pratarmę jau spausdino Jansenas savo knygoje *J.-J. Rousseau als Musiker* [*Rousseau kaip muzikas*], Berlin: 1884, p. 472–473, tačiau daug ką praleisdamas ir klaidingai šifruodamas, kas būdinga daugeliui jo publikuojamų tekstų" (ištrauka iš Massono išnašų).

Na štai, mes savaime priėjome prie *Esė kompozicijos* problemos: ne vien tik prie jos parašymo laiko, bet ir prie jos erdvinės struktūros problemos. Taigi Rousseau gana vėlai savo tekstą padalijo į skyrius. Kokia schema jis tuomet vadovavosi? Statinio pagrindą turi sudaryti gilioji *Esė* intencija. Jis mus domina būtent šiuo aspektu. Tačiau nereikia statinio prasmės painioti su deklaruojama intencija.

Dvidešimt nevienodo ilgumo skyrių. Tam tikras nerimas, *atrodo*, veikė ir suteikė polėkio visiems šiems Rousseau apmąstymams: jie *visų pirma* susiję su muzikos kilme ir išsigimimu. Muzikai, jos atsiradimui ir nuopuoliui skirti skyriai išsidėsto tarp XII („Muzikos kilmė ir jos ryšiai") ir XIX („Kaip išsigimė muzika") skyriaus. Jei pripažįstame, kad pagrindinė *Esė* problema yra muzikos likimas, reikia paaiškinti, kodėl su ja tiesiogiai susiję skyriai užima vos trečdalį viso darbo (šiek tiek daugiau, jei atsižvelgiama į skyrių skaičių, bet šiek tiek mažiau, jei kreipiamas dėmesys į puslapių skaičių), ir daugiau niekur apie tai visai nekalbama. Kad ir kokia būtų šio teksto rašymo istorija, jo kompozicinė vienovė akivaizdi ir joks minties išplėtojimas čia nėra atsitiktinis[i].

Intervalas ir pakaitalas

Pirmųjų dvylikos skyrių tema – kalbos genezė ir išsigimimas, šnekos ir rašto santykiai, skirtumas tarp Šiaurės ir Pietų kraštų kalbų formavimosi. Kam reikia svarstyti šias problemas prieš imantis muzikos teorijos? Dėl daugelio priežasčių.

1. Iki kalbos nėra muzikos. Muzika gimsta iš balso, o ne iš garso. Rousseau supratimu, jokiais ikikalbiniais garsais negali prasidėti muzikos epocha. Iš pradžių yra giedojimas.

Šis pasakymas visiškai būtinas Rousseau sistemoje. Muzika prabunda giesmėje, ji iš pat pradžių nuskamba, yra *įbalsinama* kaip tik todėl, kad ji, kaip bet kokia šneka, gimsta iš jausmų. Kitaip sakant, kai geismas pranoksta poreikį ir kai vaizduotė pažadina gailestingumą. Viskas atsiranda iš šios pradinės perskyros: „Tad galima manyti, kad dėl poreikių atsirado pirmieji judesiai, o dėl jausmų prasiveržė pirmieji balsai."

[i] *hors d'œuvre* – pažodžiui: „esantis už kūrinio ribų; išoriškas kūriniui".

Muzika suponuoja balsą, todėl ji susiformuoja tuo pačiu metu kaip ir žmonių bendruomenė. Šneka reikalauja, kad kitas man būtų esantis kaip kitas per užuojautą[i]. Gyvūnai, kurių gailestingumo nepažadina vaizduotė, neturi ryšio su kitu kaip tokiu. Štai dėl ko nebūna gyvūnų muzikos. Apie gyvūnų giedojimą galima kalbėti tik nevykusiai vartojant žodžius ar atliekant antropomorfines projekcijas. Skirtumas tarp žvilgsnio ir balso – tai skirtumas tarp gyvuliškumo ir žmogiškumo. Skrosdamas erdvę, užvaldydamas išorę, leisdamas sieloms bendrauti, balsas transcenduoja natūralų gyvuliškumą. Kitaip sakant, tam tikrą mirtį, kurią ženklina erdvė. Išorybė yra negyva. Erdviniuose menuose slypi mirtis, o *gyvuliškumas* yra *negyvoji gyvybės* pusė. Giedojimas gyvybei pateikia ją pačią. Šia prasme jis natūralesnis žmogui ir svetimesnis gamtai, kuri savaime yra mirusi gamta[ii]. Čia matome, kokie yra vidiniai ir kartu išoriniai skirtumai tarp gamtos, gyvybės, gyvuliškumo, žmogiškumo, meno, šnekos ir giesmės reikšmių. Gyvūnas, kuris, kaip matėme, neturi ryšio su mirtimi, yra mirties pusėje. Tuo tarpu šneka yra gyva šneka, nors ji steigia ryšį su mirtimi ir t. t. Štai taip skaidosi esatis apskritai. „Tad matome, kad dailė yra arčiau gamtos, o muzika – arčiau žmogiško meno. Taip pat jaučiame, kad muzika mus labiau domina nei dailė, nes ji vieną žmogų labiau suartina su kitu ir mums suteikia supratimą apie į mus panašias būtybes. Dailė dažnai yra mirusi ir negyva, ji gali jus nunešti į plyną dykumą. Tačiau vos tik vokaliniai ženklai pasiekia jūsų ausis, jie jums praneša apie į jus panašią būtybę. Galima sakyti, kad jie yra sielos organai. Jei jie jums perteikia vienatvę, tai sako, kad jūs joje ne vieni. Tik žmogus gieda, o paukščiai čiulba. Neįmanoma išgirsti giesmės ar simfonijos nepasakant sau, kad štai čia yra Kita jaučianti būtybė." (XVI skyrius).

Giedojimas – tai muzikos aušra, bet jis neredukuojamas į balsą, kaip balsas neredukuojamas į triukšmą. Rašydamas *Muzikos žodyną*, Rousseau prisipažįsta turintis rūpesčių dėl straipsnio apie *giedojimą*. Jei giedojimas yra „tam tikra žmogiško balso atmaina", tai kaip apibrėžti tai, kas būdinga tik jam? Pasiūlęs *„skaičiuoti intervalus"*, Rousseau pateikia gana neapibrėžtą *„tolydumo"* kriterijų, o tada kalba apie melodiją kaip „kalbančio ir jausmingo balso intonacijų... *imitaciją*". Sunkumų kyla dėl to, kad čia reikia surasti vidinio ir sistemiško aprašymo sąvokas. Nei giedojimo,

[i] *la compassion* – pažodžiui: „bendra aistra, bendras jausmas".
[ii] *nature morte* – paprastai šis idiominis pasakymas verčiamas „natiurmortas", tačiau šiame kontekste reikalingas pažodinis vertimas. Žr. tolesnį kontekstą.

nei balso[1] esmė nepasiduoda anatominiam aprašymui. Tačiau vokaliniai intervalai svetimi taip pat ir muzikinių intervalų sistemai. Tad *Žodyne*, lygiai kaip ir *Esė*, Rousseau svyruoja tarp dviejų būtinybių: reikia nubrėžti skirtumą tarp vokalinių intervalų ir muzikinių intervalų sistemos, tačiau taip pat pirmapradžiam balsui palikti visas giedojimo galimybes. *Imitacijos* sąvoka šiuos du reikalavimus sutaiko per dvilypumą. Pirmasis *Esė* skyrius iš dalies susisieja su šia straipsnio apie *giedojimą* ištrauka:

> Labai sunku apibrėžti, kuo šnekantis balsas skiriasi nuo *giedančio* balso. Ši skirtis jusliškai apčiuopiama, tačiau sunku aiškiai suprasti, kas tai yra, o kai nenorima ieškoti, tai ir nerandama. Ponas Dodard'as atliko anatominius tyrimus, kuriais remdamasis iš tiesų mano, kad šie du balso tipai skiriasi skirtingomis gerklės pozicijomis. Tačiau nežinau, ar šie tyrimai arba jų pasekmės iš tiesų tikros. Atrodo, kad taptų tikru *giedojimu*, šnekos garsams trūksta tik *tolydumo*. Be to, atrodo, kad įvairios kalbančio balso moduliacijos sudaro intervalus, kurie anaiptol nėra harmoningi, kurie *nepriklauso mūsų muzikinėms sistemoms*, o kadangi negali būti išreikšti natomis, jie mums atitinkamai nėra *giedojimas* tikrąja to žodžio prasme. *Neatrodo, kad giedojimas būtų žmogui natūralus.* Nors Amerikos laukiniai gieda (kadangi jie kalba), *bet tikras laukinis niekada negiedojo*. Nebyliai taip pat negieda, jų balsai nėra tolydūs, jie tik dėl kokių nors poreikių prislopintai mykia. Abejoju, ar ponas Pereyre'as net ir visą savo talentą pasitelkęs būtų kada nors pajėgęs ištraukti iš jų muzikinę *giesmę*. Vaikai rėkia, verkia, bet ne gieda. Pirmosios jų prigimties išraiškos nėra nei melodingos, nei skambios, ir jie mūsų pavyzdžiu išmoksta giedoti, kaip ir kalbėti. Melodinga, ausiai maloni giesmė tėra neryški, dirbtinė kalbančio bei jausmingo balso intonacijų imitacija. *Šaukiama ir dejuojama negiedant, bet progiesmiu imituojami šauksmai bei dejonės. Kaip iš visų imitacijų įdomiausia yra žmogiškų jausmų imitacija, taip iš visų imitavimo būdų maloniausias yra giedojimas.* (Rousseau buvo išryškinęs kursyvu tik žodį *giesmė/giedojimas*).

Remiantis šiuo pavyzdžiu, galima analizuoti subtilų prigimties ir imitacijos sąvokų funkcionavimą. Ten, kur esama daugybės pakopų, prigimtis yra žemė, pati žemiausia pakopa: ją reikia peržengti, pakilti aukščiau, bet taip pat prie jos nusileisti. Reikia prie jos sugrįžti, bet nepanaikinant skirties. Skirtis turi būti *kone nulinė* – turi beveik nebūti skirtumo tarp

[1] O apie gyvūnų ir žmonių kalbos perskyrą, kuri *Esė* prilyginama perskyrai tarp to, kas sugeba, ir to, kas nesugeba tobulėti, galima perskaityti štai ką: „Vien ši perskyra, atrodo, nuveda toli: ji aiškinama organų skirtumu. Norėčiau pamatyti tokį aiškinimą" (I skyriaus pabaiga).

imitacijos ir imituojamo dalyko. Gyvulišką, laukinę, nebylią, vaikišką ar rėkiančią prigimtį reikia pranokti balsu, o balsą reikia pranokti ar permainyti giedojimu. Tačiau giedojimas turi imituoti riksmus ir dejones. Iš čia kyla antrasis, priešingas prigimties apibrėžimas: ji, kaip ideali riba, tampa imitacijos ir imituojamo dalyko, balso ir giedojimo vienove. Jei ši vienovė būtų pasiekta, imitacija būtų nereikalinga: vienovė ir skirtis būtų išgyvenama kaip netarpiška vienovė. Toks pagal Rousseau yra archeoteleologinis prigimties apibrėžimas. *Kitur* – štai šios prigimties vardas ir vieta, jos buvimo be vietos įvardijimas. Kitur laike – *in illo tempore*, kitur erdvėje – *alibi*. Natūrali riksmo, balso ir giedojimo vienovė – tai archigraikiška arba kiniška patirtis. Straipsnyje *Balsas* ta pati diskusija analizuojama ir išplečiama aptariant Dodart'o ir Duclos tezes (*Enciklopedijos* straipsnyje „Deklamavimas senovėje"). Skirtumai tarp kalbų matuojami pagal atstumą, kuris kiekvienos kalbos sistemoje skiria šnekantį balsą nuo giedančio: „kadangi esama daugiau ar mažiau harmoningų kalbų, su daugiau ar mažiau ryškesnėmis muzikinėmis intonacijomis, galima pastebėti, kad šnekantis *balsas* ir giedantis *balsas* šiose kalbose suartėja ar nutolsta pagal tą pačią proporciją. Pavyzdžiui, italų kalba yra muzikalesnė nei prancūzų, todėl šneka joje mažiau nutolsta nuo giedojimo; joje lengviau atpažinti giedantį žmogų, jei teko girdėti, kaip jis šneka. Visiškai harmoningoje kalboje, kokia iš pradžių buvo graikų kalba, skirtumas tarp šnekančio ir giedančio *balsų* būtų nulinis, būtų galima kalbėti ir giedoti tuo pačiu *balsu*, – tokia dabar galbūt dar yra kinų kalba."

2. Priėjome prie dviejų akivaizdžių dalykų: prigimties vienovė arba kilmės tapatybė yra veikiamos keistos skirties, kuri jas konstituoja pažeisdama. *Šnekančio balso* – taigi visuomenės – kilmę reikia suvokti dar prieš nustatant (ir tam, kad nustatytume) jo galimybę virsti muzika, t. y. *giedančiu balsu*. Tačiau *visiškai harmoningo* balso *pradžioje* šneka ir balsas sutapo (sutampa), todėl pasakymai *dar prieš* ir *tam, kad* galbūt turi teisinę ar metodologinę prasmę, bet neturi nei struktūrinės, nei genetinės vertės. Būtų galima pamėginti suteikti struktūrinę vertę šnekos ir giedojimo skirčiai, nes Rousseau pripažįsta, kad giedojimas „permaino" šneką. Tačiau archeoteleologinė prigimties samprata paneigia taip pat ir struktūrinį požiūrį. Pradiniame ar idealiame visiškai harmoningo balso būvyje permaina susipina su jos permainoma substancija. (Ši schema yra bendro pobūdžio ir valdo visus samprotavimus, vos tik juose panaudojama bent viena iš šių sąvokų, kad ir kokia ji būtų: prigimtis ir jos kitas, archeologija ir eschatologija, substancija ir akcidencija, kilmė arba genezė.)

Be abejo, vos tik tarp struktūrinio ir genetinio požiūrio panaikinama skirtis, metodologinio ar teisinio požiūrio nebeįmanoma griežtai atskirti. Rousseau neatsižvelgia į šią pasekmę, kuri, reikia pasakyti, sužlugdytų ne vieną samprotavimą.

Dabar mes turime eiti paskui Rousseau. Kalbant apie kalbos ir visuomenės kilmę, reikės atskleisti šiek tiek sąvokinių priešpriešų, būtinų norint suprasti šnekėjimo ir kartu giedojimo galimybę. O ypač norint suprasti įtampą ar skirtį, kuri kalboje, panašiai kaip ir muzikoje, veikia kaip atvertis ir kartu kaip grėsmė, kaip gyvenimo ir kartu kaip mirties principas. Kadangi *pirmoji* šneka turi būti *gera*, kadangi kalbos prigimties ir prigimties kalbos archeoteleologija, kaip ir „prigimties balsas", mus tikina, kad pirminė ir ideali šnekos esmė yra pats giedojimas, tai apie šias dvi kilmes negalima svarstyti atskirai. Tačiau samprotavimo metodas turi prasiskinti kelią ir atsižvelgti į istorijos regresą ar nuosmukį, todėl jis laikinai turi atskirti šiuos du klausimus ir tam tikra prasme pradėti nuo galo.

Tokia yra istorija. Mat istorija, kuri seka paskui kilmę ir prie jos prijungiama, tėra giedojimo ir šnekėjimo atsiskyrimo istorija. Jei atkreipsime dėmesį į kilmę draskiusią skirtį, pasirodys, kad ši istorija, kuri yra visiškas nuopuolis ir degeneravimas, neturėjo priešistorės. Degeneravimas kaip atsiskyrimas, giedojimo atjunkymas nuo šnekos visada jau buvo prasidėjęs. Visas Rousseau tekstas, kaip matysime, kilmę *aprašo*[i] kaip pabaigos pradžią, kaip pradinį nuopuolį. Ir vis dėlto, nepaisant šio aprašymo, tekstas sukasi kaip išmanydamas, stengdamasis netiesiogiai viską parodyti taip, *tarsi* išsigimimas nė nebūtų iš anksto nulemtas genezėje ir tarsi blogis būtų *ištikęs*[ii] gerąją prigimtį. Tarsi giedojimas ir šnekėjimas, gimstantys iš to paties veiksmo ir to paties jausmo, nebūtų visada jau pradėję skirtis vienas nuo kito.

Čia aptinkame pranašumus ir pavojus, susijusius su pakaitalo sąvoka, taip pat su „mirtino pranašumo" ir „pavojingo pakaitalo" sąvokomis.

Muzikos tapsmas, apgailestavimo vertas giedojimo ir šnekėjimo atsiskyrimas, turi rašto pavidalą kaip „pavojingas pakaitalas": skaičiavimas ir gramatiškumas, *energijos praradimas ir pakeitimas*. Muzikos istorija eina

[i] *décrit* – netiesioginė priešprieša-paralelė su kitame sakinyje pasirodančiu žodžiu *présrite*, kuris verčiamas „iš anksto nulemtas". Savo aprašyme Rousseau slepia tai, kas iš anksto „užrašyta" („prirašyta") kilmės istorijoje.

[ii] *sur-venait* – žr. skyriaus *Raidės prievarta: nuo Lévi-Strausso iki Rousseau* iii vert. paaiškinimą, p. 143.

lygiagrečiai su kalbos istorija, jos blogumas – grafinė esmė. Kai Rousseau imasi aiškinti, *kaip išsigimė muzika* (XIX skyrius), jis primena nelaimingą kalbos ir pražūtingo jos „tobulėjimo" istoriją: „Kol kalba tobulėjo, naujoms taisyklėms pajungta melodija nejučiomis *prarado* savo seną *energiją*, o *intervalų skaičiavimas pakeitė moduliacijų subtilumą*." (Kursyvas mūsų).

Pakeitimas nutolina nuo gimimo, nuo prigimtinės ar motiniškos kilmės. Pradžios užmarštis – tai skaičiavimas, vietoj melodijos įvedantis harmoniją, vietoj intonacijų šilumos – mokslą apie intervalus. Vykstant šiam atjunkymui nuo šnekančio balso, „naujas dalykas" neteisėtai pasisavina ir kartu pamaino „motiniškus bruožus". O nuo to nukenčia būtent „sakytinė intonacija". Šitaip muzika „netenka" jai būdingo, t. y. natūralaus ir dvasinio „poveikio": „Kadangi melodija buvo *užmiršta*, o muzikas visą dėmesį nukreipė į harmoniją, viskas pamažu pakrypo į šį *naują dalyką*: žanrai, tonacijos, gama – viskas įgavo naują pavidalą: [balso] partijų eigą ėmė reguliuoti harmoninė seka. Kadangi ši eiga *neteisėtai pasisavino* melodijos *vardą*, šioje naujoje melodijoje nebebuvo galima išskirti *jos motinos bruožų*. Mūsų muzikinė sistema *palaipsniui* tapo vien harmonine, tad nekeista, kad dėl to *nukentėjo* jos *sakytinė intonacija* ir kad muzika mums prarado beveik visą savo *energiją*. Štai kaip giedojimas *palaipsniui* tapo nuo šnekos visiškai *atskirtu*, nors iš jos kilusiu menu. Štai kaip dėl garsų harmonijos buvo *pamirštos* balsinės moduliacijos, o apribota vien fiziniu susiliejančių vibracijų poveikiu, muzika *neteko* dvasinio poveikio, kurį ji darė, kai *dvigubai* buvo *prigimties balsas*." (Kursyvas mūsų).

Kursyvu išskirtos šios ištraukos vietos šio ir daugybės kitų analogiškų tekstų potekstės skaitymui turėtų suteikti kryptį. Kiekvieną kartą juose galima būtų atpažinti:

1. Kad Rousseau savo tekstą audžia iš heterogeniškų gijų: akimirksninis *perkėlimas, pakeičiantis „nauju dalyku"*, steigiantis substitucinį pakaitalą, turi konstituoti istoriją, t. y. progresuojantį tapsmą, kuriame *palaipsniui užmirštamas* prigimties balsas. Ūmus įsiveržimas, kuris *neteisėtai pasisavina, atskiria ir atima*, tuo pačiu metu aprašomas kaip progresuojantis užsisklendimas, palaipsnis tolimas nuo kilmės, lėtas kalbos ligos augimas. Kartu suausdamas abi pamainomumo reikšmes – pakeitimą ir prieaugį[1] – Rousseau kokio nors *dalyko* pakeitimą aprašo kaip *energijos*

[1] Apie žodžio *supplément* dviprasmiškumą žr. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* iii vert. paaiškinimą, p. 191.

trūkumą, o kieno nors vietą užimančiojo veikimą – kaip nutrynimą ir pasmerkimą užmarščiai.

2. Pačioje prieveiksmio „dvigubai“ galimybės sąlygoje glūdi prigimties balso metafora: „švelnus“ motiniškas „balsas“, giedojimas kaip pirmapradis balsas, šnekėjimas progiesmiu pagal prigimtinio įstatymo reikalavimus. Prigimtis *kalba* visomis šio žodžio prasmėmis. Idant išgirstume ir suprastume šio švelnaus balso (kuriam, kaip pamename, „niekas nemėgino nepaklusti“, nors turėjo būti gundomas nepaklusti) suformuluotus įstatymus, turime atrasti „sakytinę“ šnekėjimo progiesmiu „intonaciją“, vėl įvaldyti mūsų prarastą balsą – tą, kuris skelbdamas ir klausydamasis, girdėdamas save išreiškiantį[i] melodingą įstatymą, „dvigubai buvo prigimties balsas“.

Estampas ir formalizmo dviprasmybės

Dėl ko šis pakaitalo pakeitimas buvo lemtingas? Dėl ko jis *yra* lemtingas? Dėl ko jis *turėjo būti* – nes toks yra jo *kas-būties* laikas[ii] – tuo, kuo neišvengiamai yra? Koks yra tas pačioje kilmėje esantis įskilimas, lemiantis pakeitimo atsiradimą?

Tai nėra šiaip įskilimas tarp daugelio kitų. Tai įskilimas tikrąja to žodžio prasme: intervalo būtinybė, griežtas suerdvinimo dėsnis. Įskilimas atidavė giedojimą pražūčiai tik tam, kad būtų įrašytas jo esmėje nuo pat jo gimimo. Suerdvinimas nėra giedojimą ištikęs nelaimingas atsitikimas. Tiksliau, kaip atsitiktinis ir šalutinis dalykas, kaip nuopuolis ir pakaitalas, jis yra tai, be ko tiesiogine šio žodžio prasme giedojimas nebūtų turėjęs vietos[iii]. [Rousseau *Muzikos*] *Žodyne* intervalas įeina į giedojimo apibrėžimą. Tad jis, jei norite, yra pirmapradis šalutinis dalykas ir esminis atsitiktinumas. Kaip, beje, ir raštas.

[i] *s'entendre-signifier* – Derrida čia specialiai sujungia į vieną logocentrinėje tradicijoje supriešintas sąvokas. Apie *s'entendre-parler* žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17; *signifier* reiškia „reikšti, išreikšti, ženklinti; pranešti, skelbti“.

[ii] *...elle était à être – car tel est le temps de sa* quiddité – turima omenyje keista gramatinio laiko forma pasakyme *elle était à être*, kuri išreiškia tai, kas *jau* buvo (*était*) ir kartu tai, kas *dar* turi būti (*à être*). *Quiddité* – žodis, atsiradęs iš scholastikoje vartoto *quidditas* (lot. *quid* „kas“) ir reiškiantis daikto esmę, kuri nusakoma daikto apibrėžimu. Šią sąvoką dažnai vartoja Heideggeris, priešpriešindamas ją „kad-būčiai“, nusakančiai ne esmę, bet egzistenciją. (Žr. M. Haidegeris *Rinktiniai raštai* (vert. A. Šliogeris), Vilnius: Mintis, 1992, p. 43).

[iii] *avoir lieu* – pažodžiui reiškia „turėti vietą“, nors paprastai šis posakis verčiamas „(į)vykti, atsitikti; turėti pagrindą“.

Rousseau tai sako nenorėdamas to pasakyti[i]. O pasakyti jis nori tai, kad šalutinis dalykas yra šalutinis, nelaimingas atsitikimas – atsitiktinis, išorė – išoriška, blogis – papildomas dalykas, o pakaitalas – šalutinis. Ir kad erdvė išoriška laikui. O suerdvinimas – svetimas melodijos laikui. Tačiau, kaip pamatysime, sakydamas, kad suerdvinimas garantuoja šnekėjimo ir giedojimo galimybę, Rousseau *norėtų* erdvę mąstyti kaip paprastą išorę, iš kurios ateina liga ir mirtis apskritai – ypač šnekėjimo progiesmiu liga ir mirtis. Jis norėtų manyti, kad „moduliacijų" ir „sakytinės intonacijos" „subtilumas" nėra jau ir visada prisitaikęs prie suerdvinimo, geometrizavimo, sugramatinimo, sunorminimo, nustatytų reikalavimų[ii], žodžiu – prie proto. Kadangi Rousseau norėjo nutrinti šį *visada-jau*, suerdvinimą jis apibrėžia kaip įvykį ir kaip katastrofinį įvykį. Mes dar ne kartą sugrįšime prie šios katastrofos sąvokos. Čia tik pastebėsime, kad ši katastrofa turi filosofinio proto pavidalą. Štai dėl ko filosofijos gimimas graikų tragedijos laikotarpiu – geriausias tokios katastrofos pavyzdys:

> Kai teatrai susiformavo, juose buvo giedama tik pagal nustatytas tonacijas, ir kuo daugiau radosi imitavimo taisyklių, tuo labiau silpnėjo imituojanti kalba. Filosofijos studijos bei samprotavimų pažanga, dėl kurių tobulėjo gramatika, iš kalbos atėmė tą gyvą ir jausmingą toną, kuris ją iš pradžių darė tokią dainingą. Nuo Melanipido ir Filokseno laikų muzikai, iš pradžių tarnavę poetams ir groję tik jų nuožiūra ir tam tikra prasme jiems diktuojant, vėliau tapo nepriklausomi. Būtent dėl šio palaidumo taip karčiai skundžiasi Muzika Ferekrato komedijoje, kurios fragmentą mums išsaugojo Plutarchas. Taip melodija, praradusi ryšį su kalbėjimu, nejučiomis įgauna nepriklausomą egzistenciją, o muzika tampa labiau nepriklausoma nuo žodžių. Šitaip pamažu nyksta stebuklai, kuriuos ji darė, kai buvo vien poezijos intonacija bei harmonija, ir kai suteikdavo poezijai tokios galios jausmams, kokią šneka vėliau suteikdavo tik protui. O vos tik Graikijoje atsirado daugybė sofistų bei filosofų, joje nebeliko nei žymių poetų, nei muzikantų. Ugdant įtikinėjimo meną, buvo prarastas jaudinimo menas. Pats Platonas, pavydėdamas Homerui ir Euripidui, šmeižė pirmąjį ir nesugebėjo imituoti antrojo.

Be to, pagal papildomo greitėjimo dėsnį, kurį atpažinome anksčiau ir kurį galėtume pavadinti *geometrinės regresijos* dėsniu, prie pirmosios

[i] *sans vouloir le dire* – „*vouloir dire*" paprastai verčiama „reikšti, turėti reikšmę". Apie šio pasakymo specifiką žr. skyrelio *Išorė ~~yra~~ vidus* i vert. paaiškinimą, p. 69.
[ii] *la prescription* – žr. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* iv vert. paaiškinimą, p. 193.

katastrofos neišvengiamai prisijungia antroji. Čia galima sudaryti sąrašą kone visų reikšmių, kurios nuolat apibrėš blogio pavidalą ir degeneravimo procesą: ūmus ir kartu palaipsnis politinės laisvės, kaip gyvo žodžio laisvės, pakeitimas vergija, nedidelio demokratinio ir autarkinio polio sunaikinimas, artikuliacijos hegemonija intonavimo atžvilgiu, priebalsių – balsių atžvilgiu, šiaurės kraštų – pietinių kraštų atžvilgiu, sostinės – provincijos atžvilgiu. Neišvengiamai judėdama pirmosios katastrofos kryptimi, papildoma katastrofa vis dėlto sugriauna jos pozityvius ar kompensuojančius padarinius. Kursyvu išskirsime svarbiausias vietas:

> Netrukus vergijos įtaka *prisidėjo* prie filosofijos padarytos įtakos. Grandinėmis sukaustyta Graikija prarado tą ugnį, kuri šildo tik laisvas sielas, ir tuo tonu, kuriuo šlovino savo herojus, ji nebegalėjo šlovinti savo tironų. Susimaišymas su romėnais dar labiau susilpnino kalboje išlikusią harmoniją bei intonaciją. Lotynų kalba, būdama *duslesnė*[i] ir ne tokia muzikali, perimdama [graikų] muziką jai pakenkė. *Sostinėje* giedamos giesmės pamažu iškreipė provincijos giesmes; Romos teatrai pakenkė Atėnų teatrams. Kai Neronas gaudavo prizus, Graikija jų jau nebebuvo verta; o tarp dviejų kalbų pasidalijusi viena ir ta pati melodija buvo mažiau tinkama ir vienai, ir kitai kalbai. Pagaliau įvyko *katastrofa, sugriovusi žmogiškos dvasios pasiekimus, bet nepašalinusi jų sukeltų ydų. Barbarų* užtvindyta ir neišmanėlių *pavergta* Europa prarado tiek savo mokslus, tiek menus, tiek vienų ir kitų universalų įrankį – *ištobulintą harmoningą kalbą*. Šie grubūs iš *šiaurės* kilę žmonės visų klausą nejučiomis pripratino prie savo kalbos padargų šiurkštumo: jų šiurkštus ir *intonacijos stokojantis* balsas buvo triukšmingas, bet ne skambus. Imperatorius Julianas gālų šnektą palygino su varlių kvarkimu. Visa jų *artikuliacija* buvo atšiauri, o balsai – nosiniai ir *duslūs*, savo giedojimui jie galėjo suteikti tam tikrą išraišką tik sustiprindami balsių skambėjimą, idant būtų prislopinta *priebalsių gausa ir šiurkštumas* (XIX skyrius).

Šalia šios visoje *Esė* viešpataujančios priešpriešų sistemos (vergija/politinė-kalbinė laisvė, šiaurė/pietūs, artikuliacija/intonacija, priebalsis/balsis, sostinė/provincija//autarchinis ir demokratinis polis) mes galime pastebėti keistą Rousseau brėžiamo istorinio proceso eigą. Ji niekada nesikeičia: remiantis viena kilme ar vienu centru, kuris pasidalija ir išeina iš savęs paties, yra aprašomas istorinis ratas, kuris išsigimsta, bet kuriame glūdi pažanga ir kompensuojantys padariniai. Šio rato linijoje atsiranda

[i] *plus sourde* – pirminė *sourde* reikšmė – „kurčias".

naujos kilmės naujiems ratams, kurie pagreitina išsigiminą, panaikindami iki tol buvusių ratų kompensuojančius padarinius ir, beje, tuo pat metu parodydami tų ratų tiesą ir naudingumą. Šitaip šiaurės barbarų invazija pradeda naują istorinio degeneravimo ciklą, griaudama „žmogiškos dvasios pasiekimus", atsiradusius iš ankstesnio ciklo: pražūtingi ir naikinantys filosofijos padariniai iš tiesų patys save ribojo. Jų sistema turėjo tam tikra prasme savo pačios apynasrį. Po to sekančioje sistemoje ar rate šis apynasris išnykęs. Dėl to blogio poveikis pagreitėjęs, bet vis dėlto atsiradęs naujas vidinis reguliavimas, naujas pusiausvyros organas, naujas papildomas kompensavimas (kurio esmė, pavyzdžiui, buvusi ta, kad jis „sustiprindavo balsių skambėjimą, idant būtų prislopinta priebalsių gausa ir šiurkštumas"), ir taip iki begalybės. Ši begalybė nėra horizonto ar bedugnės, pažangos ar nuopuolio begalybė. Tai keistu keliu einanti kartojimosi begalybė. Mat reikia dar labiau sukomplikuoti iki šiol pateiktą schemą: kiekvienas naujas ciklas pradeda progresavimą-regresavimą, kuris griaudamas iki tol buvusio progresavimo-regresavimo padarinius mus sugrąžina prie dar tolimesnės, dar senesnės, dar archaiškesnės prigimties. Pažanga visada mus priartina prie gyvuliškumo, panaikindama pažangą, dėl kurios peržengėme gyvuliškumo stadiją. Tuo dar ne kartą įsitikinsime. Bet kokiu atveju šį procesą („ir taip iki begalybės") būtų sunku reprezentuoti brėžiamos linijos pavidalu, kad ir kokia sudėtinga ji būtų.

Linija neįmanoma reprezentuoti būtent sugrįžimo apgrąžos, kai jis tampa re-prezentavimu[i]. Neįmanoma reprezentuoti būtent reprezentacijos ryšio su vadinamąja pirmaprade esatimi. Re-prezentacija kartu yra ir esaties praradimas[ii]. Ji susijusi su erdviniu išdėstymu.

Dėl suerdvinimo į esatį įsiskverbia intervalas, kuris skiria ne tik skirtingus balso ir giedojimo laikotarpius, bet ir reprezentuojamą dalyką nuo reprezentuojančiojo. O tokį intervalą nustato meno kilmė, kaip ją suvokia Rousseau. Remdamasis tradicija, kuri čia lieka nepajudinama, Rousseau yra tikras, kad meno esmė – *mimesis*. Imitacija antrina esatį, prie jos prisijungia ją pamainydama. Vadinasi, ji išveda esamybę į jos išorę. Statiškuose[iii] menuose išorė susidvejina, ji yra išorės reprodukavimas išorėje. Paties

[i] *le tour de re-tour quand il a l'allure de la re-présentation* – originale išskiriamas abiejų žodžių *re-tour* („sugrįžimas") ir *re-présentation* („reprezentavimas, atvaizdavimas") priešdėlis *re-* žymi pasikartojantį veiksmą.

[ii] *La re-présentation est aussi une dé-présentation* – apie *représentation* žr. skyrelio *Išorė ir vidus* ir vert. paaiškinimą, p. 50.

[iii] *inanimés* – pažodžiui „nejudriuose, negyvuose".

daikto esatis jau išstatyta išorybėje, tad jis turi prarasti esatį ir būti reprezentuojamas išorės išorėje. Gyvuosiuose menuose – o giesmėje idealiu pavidalu – išorė imituoja vidų. Ji yra *ekspresyvi*. Ji „vaizduoja" jausmus. Tik bendra imitacijos sąvoka daro galimą metaforą, kuri giedojimą paverčia tapyba, ir leidžia jai iš savęs išplėšti, ištraukti į išorę, į erdvę visą savo slaptą vertę. Tapymas ir giedojimas, kad ir kokie skirtingi būtų, yra reprodukavimai: jie vienodai skyla į išorę ir vidų, o išraiška jau yra pradėjusi vesti jausmą iš jo paties, ji jau pradėjusi jį išstatyti ar vaizduoti.

Tai patvirtina mūsų anksčiau išdėstytas mintis: imitacijos negalima vertinti kaip paprasto veiksmo. Rousseau imitacija reikalinga, jis ją iškelia kaip giedojimo galimybę ir kaip išėjimą iš gyvuliškumo, bet išaukština ją vien kaip reprodukavimą, prisijungiantį prie reprezentuojamo dalyko, tačiau *nieko prie jo nepridedantį*, tiesiog jį pamainantį. Šia prasme Rousseau kuria pagiriamąją kalbą menui ar *mimesis* kaip pakaitalui. Tačiau staiga pagiriamoji kalba gali virsti kritika. Kadangi papildomas mėgdžiojimas *nieko* neprideda, tai gal jis išvis nenaudingas? Bet jei prisijungdamas prie reprezentuojamo dalyko jis nėra niekas, tai ar šis imituojantis pakaitalas nekelia pavojaus reprezentuojamo dalyko integralumui? Pirmapradžiam prigimties grynumui?

Štai dėl ko su aklu užsispyrimu, su lunatiko tikrumu judėdamas pamainomumo sistemoje, Rousseau priverstas demaskuoti *mimesis* ir meną kaip pakaitalus (pakaitalus, kurie yra pavojingi, kai nėra nenaudingi, ir paviršutiniški, kai nėra pražūtingi, nors iš tiesų jie yra ir vienokie, ir kitokie), o kartu pripažinti, kad per juos žmogus turi progą išreikšti jausmus, išvengti negyvumo.

Ženklo statusas pažymėtas tuo pačiu dviprasmiškumu. Signifikantas imituoja signifikatą. O juk menas nuaustas iš ženklų. Turėdami omenyje, kad reikšmė bent jau iš pirmo žvilgsnio atrodo esanti vien tam tikras imitavimo atvejis, dar kartą nukrypkime prie traktato *Emilis*. Imitacijos traktavimo dviprasmiškumas mums leis aiškiau suprasti tam tikrą *Esė* ištrauką apie ženklą, meną ir imitaciją.

Auklėjimas negali nesusidurti su imitavimo problema. Ką reiškia pavyzdys? Ar reikia mokyti pavyzdžiais, ar aiškinant? Ar auklėtojas turi save pateikti kaip pavyzdį ir leisti mokiniams laisvai veikti, ar intensyviai mokyti ir įtikinėti? Ar tai dorybė būti dorybingam imituojant? Visi šie klausimai keliami antrojoje trakatato *Emilis* knygoje.

Visų pirma kyla klausimas, kaip išmokyti vaiką kilniadvasiškumo, „dosnumo". Tad ženklo problema kyla dar net iki tol, kol žodis „imi-

tacija" bei imitacijos tema patenka į pirmą planą. Išmokyti vaiką tikro kilniadvasiškumo – tai būti tikram, kad jis nepasitenkins imituodamas šią savybę. Ką reiškia imituoti kilniadvasiškumą? Tai – vietoj daiktų pateikti ženklus, vietoj jausmų – žodžius, vietoj tikrų turtų – pinigus. Reikia mokyti vaiką neimituoti dosnumo, ir šis mokymas turi kovoti su tam tikru pasipriešinimu. Vaikas spontaniškai nori išsaugoti savo turtą ir vietoj jo apgaulingai pakišti ką nors kita: „Atkreipkite dėmesį, vaikas visada duoda tik tokius daiktus, kurių vertė jam nežinoma – geležies gabalėlius, kuriuos nešiojasi kišenėje ir kurie jam tik tam ir reikalingi. Vaikas veikiau duotų šimtą luidorų nei vieną pyragėlį". Lengvai duodami ne nuo signifikatų ar nuo daiktų neatskiriami signifikantai, bet beverčiai signifikantai. Vaikas taip lengvai neduotų pinigų, jei galėtų ar mokėtų su jais ką nors padaryti. „Bet paskatinkite šį nuostabų dalintoją duoti kokių nors jam brangių daiktų, žaislų, saldainių, saldžiuosius pavakarius, ir mes tuoj sužinosime, ar jūs iš tiesų jį padarėte dosnų." (P. 97–99).

Tai nereiškia, kad vaikas iš prigimties godus. Vaikas natūraliai trokšta išsaugoti tai, ko geidžia. Tai normalu ir natūralu. Šiuo atveju yda ar perversiškas iškrypimas būtų prisirišti ne prie natūraliai geidžiamų dalykų, bet prie juos pakeičiančių signifikantų. Jei vaikas mėgtų pinigus dėl jų pačių, jis būtų iškrypęs ir nebe vaikas. *Vaikystės samprata Rousseau mąstyme visuomet susijusi su ženklu. Tiksliau, vaikystė – tai santykio su ženklu kaip tokiu nebuvimas.* Tačiau ką reiškia ženklas kaip toks? Nėra ženklo kaip tokio. Arba ženklas yra traktuojamas kaip daiktas, ir tuomet jis nėra ženklas. Arba jis yra nuoroda [į ką nors kita], ir tuomet ženklas nėra jis pats. Pagal Rousseau, vaikas – tai įvardijimas to, kas neturėtų turėti jokio ryšio su atskirtu signifikantu, kuris tam tikra prasme būtų mėgiamas dėl jo paties kaip fetišas. O imitavimo struktūra tam tikra prasme draudžia ir kartu toleruoja tokį perversišką signifikanto vartojimą. Vos tik signifikantas nieko nebeimituoja, perversijos grėsmė neabejotinai padidėja. Tačiau jau paties imitavimo metu paties daikto ir jo dublikato, ir net prasmės ir jos atvaizdo neatitikimas leidžia susisukti gūžtą melui, falsifikacijai bei ydai.

Dėl to traktate *Emilis* atsiranda svyravimų. Viena vertus, viskas prasideda nuo imitavimo ir vaikas mokosi vien iš pavyzdžių. Čia *imitavimas yra geras*, jis yra žmogiškesnis, jis neturi nieko bendra su beždžioniavimu. Apsimetinėjantys būtų veikiau tie, kurie, pavyzdžiui, Lockeo supratimu, vietoj pavyzdžių vaikams turėtų pateikti samprotavimų apie tai, kad naudinga būti dosniam. Nuo tokio „suinteresuoto dosnumo" niekada nebus

pereita prie tikro kilniadvasiškumo, kuris perduodamas vien pavyzdžiu ir *gerai imituojant*: „Auklėtojai, meskit šalin apsimetinėjimus, būkite dorybingi ir geri, idant jūsų pavyzdys įsispaustų jūsų vaikų atmintyje, laukiant, kol galės pasiekti ir jų širdis."

Tačiau šioje gerojoje imitacijoje jau slypi jos iškreipimo prielaidos. Ir čia glūdi visa traktato *Emilis* auklėjimo problemos esmė. Vaikas iš pradžių yra pasyvus, pavyzdys iš pradžių įspaudžiamas atmintyje, „*laukiant*", kol pateks į širdį. Taigi jis gali išlikti atmintyje, nepaliesdamas širdies. Ir priešingai, širdies ir atminties panašumas savo ruožtu suteikia galimybę vaikui apsimesti, kad jis veikia taip, kaip liepia širdis, o iš tiesų pasitenkinti imitavimu, remiantis atmintyje išlikusiais ženklais. Jis visuomet gali pasitenkinti [gerumo] *ženklų pateikimu*. Pirmu atveju geras imitavimas neįmanomas, o antruoju jis gali nukrypti nuo teisingo kelio. „Užuot iš savo mokinio skubiai reikalavęs gerų poelgių, aš veikiau juos pats darysiu jo akivaizdoje ir atimsiu iš jo net galimybę mane imituoti, kartu atimdamas galimybę būti pagerbtam ne pagal savo amžių." „Žinau, kad visos šios imituojamos dorybės yra beždžioniaujamos dorybės ir kad bet koks geras poelgis yra moraliai geras tik tada, kai daromas dėl jo paties, o ne dėl to, kad kiti jį daro. Tačiau tokiame amžiuje, kai širdis dar nieko nejaučia, reikia paskatinti vaikus imituoti tuos poelgius, prie kurių norima juos pripratinti, laukiant, kol jie tai galės daryti patys sugebėdami atskirti gėrį ir vedami meilės jam."[1]

Imitavimo galimybė, atrodo, panaikina prigimtinį paprastumą. Ar imituojant į esatį neįsiskverbia dvilypumas? Ir vis dėlto pagal mūsų jau atpažintą schemą Rousseau norėtų, kad gerasis imitavimas sektų prigimtinį imitavimą. Imitavimo pomėgis ir galia įrašyti prigimtyje. Yda, dvilypumas, apsimetinėjimas yra imitavimo iškreipimas[i]: ne imitacijos vaisius, bet imitavimo liga, ne natūralus jo padarinys, bet išsigimėliška

[1] Ar čia nebūtų naudinga pastebėti, kad tą pačią pavyzdžio problematiką ir pažodinį jos suformulavimą, be abejo, galima aptikti [I. Kanto] veikale *Praktinio proto kritika*, o ypač darbe *Metafiziniai mokymo apie dorybę pagrindai* (1797), kuriame atskiriamas pavyzdys kaip praktinės taisyklės atvejis (*Exempel*), ir pavyzdys kaip paskiras „gryno teorinio tam tikros sąvokos rodymo" atvejis (*Beispiel*)" (§ 61), taip pat 1803 metais išspausdinto darbo *Pedagogika* nuorodose?

[i] *une altération* de *l'imitation* – kursyvu išskirtas kilmininko prielinksnis nurodo į pasakymo dvilypumą. Jį galima versti ir kaip subjektinį, ir kaip objektinį kilmininką. Verčiant šį pasakymą kaip subjektinio kilmininko konstrukciją, būtų: „imituojantis iškreipimas", t. y. „imitavimui priklausantis" ar „iš imitavimo kylantis iškreipimas". Šį vertimo variantą patvirtintų ir tolimesnis paaiškinimas „imitavimo liga", t. y. pačiame imitavime kaip tokiame glūdinti liga – iškreiptumas ar polinkis į iškreipimą.

anomalija. Blogis priklauso nuo tam tikros imitavimo perversijos, nuo imitavimo imituojant. Ir šis blogis yra socialinės kilmės.

> Žmonės linkę imituoti, net gyvūnai į tai linkę. Polinkis imituoti yra iš prigimties geras, bet visuomenėje jis išsigimsta ir virsta yda. Beždžionė imituoja žmogų, kurio bijo, bet neimituoja gyvūnų, kuriuos niekina: ji laiko gera tai, ką daro už ją tobulesnė būtybė. O tarp žmonių, priešingai, visokiausio plauko juokdariai imituoja gėrį tam, kad jį pažemintų, pajuoktų. Jausdami savo niekingumą, jie siekia prilygti tam, kas už juos geresnis. Net jei jie stengiasi imituoti tą, kuriuo žavisi, objektų pasirinkimas išduoda blogą jų, kaip imitatorių, skonį: jie labiau nori šį skonį primesti kitiems ar trokšta, kad jiems būtų plojama už jų talentą, o ne siekia tapti geresni ar išmintingesni.

Čia santykiai tarp vaikystės, gyvuliškumo ir visuomenėje gyvenančio žmogaus išsidėsto pagal tą struktūrą bei problematiką, kurią mes visaip stengėmės parodyti analizuodami gailestingumą. Ir tai nėra koks nors atsitiktinumas: čia veikia tas pats paradoksas – tapatybės iškreipimo ir susitapatinimo su kitu paradoksas. Imitavimas ir gailestingumas turi tą patį pagrindą – tam tikrą metaforinę ekstazę:

> Imitavimas tarp žmonių atsiranda dėl nuolatinio troškimo išeiti už savo paties ribų (*ibid.*).

Grįžkime prie *Esė*. Šitaip metaforinių gudrybių atsiranda visų menų atliekamame mėgdžiojime. Jei menas – imitavimas, tai nereikia pamiršti, kad viskas jame yra *signifikantas*. Estetinėje patirtyje mus veikia ne daiktai, o ženklai:

> Niekas neabejoja, kad pokyčiai žmoguje vyksta dėl juslių, bet negalėdami atskirti pokyčių, mes supainiojame jų priežastis. Mes suteikiame per daug arba per mažai galios pojūčiams. Mes nepastebime, kad dažnai jie mus veikia ne vien kaip pojūčiai, bet ir kaip ženklai ar atvaizdai, ir kad jų dvasiniai padariniai taip pat turi dvasines priežastis. Kaip dailės mums sukeliami jausmai kyla visai ne iš spalvų, taip ir muzikos galia mūsų sieloms anaiptol nėra garsų darbas. Gražiai suderintos spalvos patinka akiai, tačiau tai grynai juslinis malonumas. Būtent piešinys, imitacija suteikia gyvybės ir dvasios šioms spalvoms: tai jų išreiškiami jausmai sužadina mūsų jausmus, tai jų reprezentuojami objektai mus jaudina. Susidomėjimas ir jausmas priklauso

anaiptol ne nuo spalvų, – mus jaudinančio paveikslo bruožai lygiai taip pat mus veikia ir [to paveikslo piešinio] estampe: panaikinkite tuos bruožus, ir spalvos nebeturės jokio poveikio (XIII skyrius).

Jei menas veikia per ženklą, o jo poveikis priklauso nuo imitavimo, tai jis gali veikti tik tam tikros kultūros sistemoje, o meno teorija yra kartu ir papročių teorija. „Dvasinis" įspūdis, supriešintas su „jusliniu" įspūdžiu, atpažįstamas iš to, kad savo galią patiki ženklui. Estetika priklauso nuo semiologijos ir net nuo etnologijos. Estetinių ženklų poveikis apibrėžiamas tik tam tikroje kultūrinėje sistemoje. „Jei pati didžiausia galia, kurią mums turi mūsų pojūčiai, priklauso ne nuo dvasinių priežasčių, tuomet kodėl mes tokie jautrūs įspūdžiams, kurie visiškai nieko nereiškia laukiniams? Kodėl labiausiai jaudinanti mūsų muzika karaibo ausiai tėra tuščias triukšmas? Ar jo nervai kitos prigimties nei mūsų?" (XV skyrius).

Net medicina turi atsižvelgti į tą semiologinę kultūrą, kurioje jai reikia gydyti žmones. Kaip terapeutinis menas, taip ir terapeutinis meno poveikis nėra natūralus, vos tik jis ima veikti per ženklus. O jei gydymas yra tam tikra kalba, ligonis jam skiriamus vaistus turi suvokti per savo kultūros kodą:

Kaip fizinės garsų galios įrodymas pateikiamas išgydymo nuo tarantulo įkandimų pavyzdys. Jis įrodo visai priešingą dalyką. Nereikia nei absoliučių garsų, nei tų pačių melodijų, norint išgydyti visus tuos, kuriems įkando šis voras. Kiekvienam iš jų reikia melodijų, kurios jam būtų žinomos, ir frazių, kurias suprastų. Italui reikia itališkų melodijų, turkui reikėtų turkiškų. Kiekvieną jaudina tik jam artimos intonacijos, jo nervai joms pasiduoda tik tiek, kiek jomis disponuoja jo dvasia: reikia, kad jis suvoktų tą kalbą, kuria jam kalbama, idant tai, kas jam sakoma, galėtų jį išjudinti. Sakoma, kad Bernier kantatos išgydė prancūzų muzikantą nuo karščiavimo, bet visai kitos tautybės muzikantui karščiavimą jos būtų sukėlusios (XV skyrius).

Rousseau nenueina taip toli, kad pačius simptomus priskirtų kultūrai ir kad manytų, jog tarantulo įkandimai vienur ar kitur gali turėti skirtingų padarinių. Tačiau tokia išvada iš principo akivaizdžiai nurodyta jo aiškinimuose. Šioje etnosemiotikoje esama tik vienos daugiau negu keistos išimties – virtuvės, arba veikiau skonio. Rousseau linkęs kategoriškai pasmerkti smaguriavimo ydą. Būtų įdomu sužinoti kodėl: „Žinau tik vieną juslę, kuri jaudina be jokių dvasinių priemaišų – tai skonis. Juk polinkis

į smaguriavimą – tai visada pagrindinė nieko nejaučiančių žmonių yda" (*ibid*). „Nieko nejaučiančių" šiuo atveju, aišku, reiškia „vien tik jaučiančių", turinčių tik neišlavintus, neišugdytus pojūčius.

Kadangi *virtualumo* vertė griežtų perskyrų ir sąvokų funkcionavimo (gyvuliškumo, vaikystės, laukiniškumo ir t. t. ribos) srityje suponuoja perėjimą ir painiavą, laipsniškumą ir persislinkimą, reikia sutikti, kad ženklų ir skirčių sistemos sukeltas „dvasinis įspūdis" visada jau pasireiškia (nors ir neaiškiai) gyvūnų pasaulyje. „Kažką panašaus į šį dvasinį poveikį galima aptikti net tarp gyvūnų". Mes atpažinome šio svyravimo neišvengiamumą, kalbėdami apie gailestingumą, o dabar jį aptinkame aptardami imitavimą.

> Kol garsus traktuosime vien kaip mūsų nervų dirginimą, neturėsime tikrų muzikos ir jos galios mūsų širdims pagrindų. Melodijoje garsai mus veikia ne vien kaip garsai, bet ir kaip mūsų susijaudinimo, mūsų jausmų ženklai. Būtent taip jie mumyse sužadina tą kaitą, kurią išreiškia ir kurios atvaizdą juose atpažįstame. Kažką panašaus į šį dvasinį poveikį galima aptikti net tarp gyvūnų. Vieno šuns lojimas sukelia kito šuns lojimą. Jei mano katinas išgirsta, kaip aš imituoju miaukimą, vieną akimirką matau jį susidomėjusį, sunerimusį, susijaudinusį. Bet pastebėjęs, kad tai aš mėgdžioju jo balsą, jis vėl atsitupia ir nurimsta. Iš kur kyla šis įspūdžio skirtumas? Juk balso stygų virpėjimas visai nesiskiria ir iš pat pradžių net pats katinas suklydo. (*Ibid.*).

Iš šio semiotinės sąrangos neredukuojamumo Rousseau daro išvadas, nukreiptas prieš savo laikotarpio sensualizmą ir materializmą: „Spalvos ir garsai, kaip reprezentacijos bei ženklai, gali daug, bet jie mažai ką gali kaip paprasti jusliniai objektai." Meno, kaip ženklinančio teksto, argumentu naudojasi metafizika ir spiritualistinė etika: „Manau, kad geriau išplėtojus šias idėjas, galima būtų nusikratyti kvailų samprotavimų apie senąją muziką. Tačiau būčiau apviltas, jei šiame amžiuje, kai stengiamasi materializuoti visus sielos veiksmus ir iš žmogiškų jausmų atimti bet kokį dvasingumą, naujoji filosofija taptų tiek pat pražūtinga geram skoniui, kaip ir dorybei." (*Ibid.*).

Reikia atkreipti dėmesį į galutinius čia suteikiamos pagarbos ženklui tikslus. Veikiant bendrai taisyklei, kuri mums čia svarbi, dėmesys signifikantui paradoksaliai virsta jo redukavimu. Skirtingai nuo pakaitalo sąvokos, kuri, savaime suprantama, nieko *nereiškia* ir tik pakeičia tam tikrą stoką, signifikantas, kaip tai nurodo gramatinė bei loginė šio žodžio

forma, ženklina[i] kokį nors signifikatą. Jo paveikumo negalima atskirti nuo signifikato, su kuriuo jis susijęs. Čia veikia ne ženklo kūnas (nes tai – bet koks pojūtis), bet jo išreiškiamas, imituojamas ar perteikiamas signifikatas. Klystume, jei iš to, kaip Rousseau kritikuoja sensualizmą, darytume išvadą, kad meno veikimas apsiriboja pačiu ženklu. Mes esame sujaudinti, „sužadinti" reprezentuojamojo, o ne reprezentuojančiojo, išreikšto dalyko, o ne išraiškos, parodomo vidaus, o ne parodančios išorės. Net dailėje reprezentacija yra gyva ir mus jaudina tik tada, jei imituoja kokį nors objektą, o dar geriau – jausmą: „Būtent piešinys, imitacija suteikia gyvybės ir dvasios šioms spalvoms: tai jų išreiškiami jausmai sužadina mūsų jausmus... mus jaudinančio paveikslo bruožai lygiai taip pat mus veikia ir [to paveikslo piešinio] estampe."

Estampas – iš imitavimo gimstantis menas. Kūriniui tikrąja to žodžio prasme priklauso tik tai, kas gali būti išlaikyta estampe – reprodukuojančiame *braižinių* įspaude. Reprodukuojamas grožis nieko nepraranda, jį galima atpažinti jo ženkle, tiksliau, ženklo ženkle – kopijoje kaip tik dėl to, kad per „pirmąjį" jo produkavimo „kartą" jis jau buvo reprodukuojanti esmė. Meno modelius kopijuojantis estampas pats ne ką mažiau yra meno modelis. Jei meno kilmė – tai estampo galimybė, tai meno mirtis ir menas kaip mirtis yra nulemti[ii] nuo pat kūrinio gimimo. Eilinį kartą gyvenimo principas persipina su mirties principu. Eilinį kartą Rousseau trokšta juos atskirti, bet ir vėl savo aprašyme ar savo tekste leidžia teisėtai veikti tam, kas apriboja jo geismą ar jam prieštarauja.

Viena vertus, Rousseau iš tiesų neabejoja, kad imitavimas ir formalus braižinys yra meno savastis, ir tarsi savaime suprantamą dalyką menas paveldi tradicinę *mimesis* sąvoką. Ši sąvoka iš pradžių priklausė filosofams, kuriuos Rousseau, kaip pamename, apkaltino giedojimo nužudymu. Toks kaltinimas negalėjo būti radikalus, nes veikia iš šios filosofijos paveldėtos sąvokų sistemos ir metafizinės meno sampratos viduje. Estampui paklūstantis braižinys, save *imituojanti* linija priklauso visiems menams – tiek erdviniams, tiek laikiniams, ir muzikai ne mažiau nei dailei. Ir muzikoje, ir dailėje ji brėžia imitavimo erdvę ir erdvės imitaciją.

> Taigi, kaip dailė nėra žvilgsniui malonaus spalvų derinimo menas, taip ir muzika nėra klausai malonaus garsų derinimo menas. Jeigu būtų vien tik

[i] *signifie* – šioje ir kitose vietose tas pats žodis, atsižvelgiant į kontekstą, verčiamas ir kaip „reiškia", ir kaip „ženklina".

[ii] *prescrits* – žr. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* iv vert. paaiškinimą, p. 193.

> tai, ir viena, ir kita priklausytų gamtamoksliui, o ne dailiesiems menams. Vienintelis imitavimas juos pakylėja iki meno rango. Tad dėl ko dailė yra imitavimo menas? Dėl piešinio. O dėl ko muzika yra imitavimo menas? Dėl melodijos (XIII skyrius).

Tad *braižinys* (piešinys ar melodijos linija) yra ne tik tai, kas leidžia imituoti ir reprezentuojančiame dalyke atpažinti reprezentuojamąjį. Tai formalios skirties elementas, leidžiantis pasirodyti turiniams (spalvinei ar garsinei substancijai). O kartu jis negali menui (*technē*) kaip *mimesis suteikti pagrindo*[1], jo čia pat nepadaręs *imitavimo technika*. Jei menas semiasi gyvybės iš pirmapradžio reprodukavimo, šį reprodukavimą leidžiantis braižinys vienu sykiu atveria skaičiavimo, gramatiškumo, racionalaus mokslo apie intervalus ir šių energijai lemtingų „imitavimo taisyklių" erdvę. Prisiminkime: „Kuo daugiau radosi imitavimo taisyklių, tuo labiau silpnėjo imituojanti kalba." Tad imitavimas esąs meno gyvybė ir kartu jo mirtis. Meną ir mirtį, meną ir jo mirtį esą reikėtų suprasti pirmapradės *iteracijos iškreipimo* erdvėje (ar *iterum* kyla ne iš sanskrito *itara* – „kitas"?) – kartojimo, reprodukavimo, reprezentavimo erdvėje, kitaip sakant, erdvėje, suprastoje kaip iteracijos galimybė ir gyvybės, jau atsidūrusios už savo ribų, apleidimas.

Braižinys yra pats suerdvinimas ir, fiksuodamas pavidalus, jis veikia tiek dailės paviršių, tiek muzikos laiką:

> Muzikoje melodija atlieka tą patį vaidmenį, kokį dailėje atlieka piešinys. Būtent ji fiksuoja braižinius bei pavidalus, kuriems akordai ir garsai yra vien spalvos. Bet kas nors galėtų man pasakyti, kad melodija tėra garsų seka. Be abejo, tačiau piešinys taip pat yra vien spalvų derinys. Oratorius naudoja rašalą, norėdamas išmarginti savo raštus, bet ar tai reiškia, kad rašalas – itin iškalbingas skystis? (XIII skyrius).

Net ir išryškindamas formalios skirties sąvoką, griežtai kritikuodamas tam tikrą estetiką, kurią būtų galima pavadinti veikiau substancialistine nei materialistine, daugiau skiriančią dėmesio jusliniam turiniui nei formaliai kompozicijai, Rousseau vis dėlto nepatiki *braižiniui* viso meno (šiuo atveju muzikos) krūvio. Kitaip sakant, tam, kas gali sudaryti pagrindą šaltam apskaičiavimui ir imitavimo taisyklėms. Pagal mums jau gerai pažįstamą logiką Rousseau drąsiai stoja prieš šį pavojų, supriešindamas

[1] *donner lieu* – pažodžiui: „suteikti vietos"; plg. su šio skyrelio iii vert. paaiškinimu, p. 262.

gerą ir blogą formą, gyvybės ir mirties formą, *melodinę ir harmoninę* formą, imituojančio turinio ir neturiningą formą, prasmės pripildytą formą ir tuščią abstrakciją. *Šitaip Rousseau pasipriešina formalizmui. Jo akimis, formalizmas – tai materializmas ir sensualizmas.*

Nesuvokiant tiesioginio konteksto – polemikos su Rameau, sunku suprasti XIII skyriaus „Apie melodiją“ ir XIV skyriaus „Apie harmoniją“ problematiką. Šie skyriai tik primena ir stilizuoja diskusiją, išplėtotą atitinkamuose *Muzikos žodyno* straipsniuose ir darbe *Tyrimas dviejų principų, kuriuos Rameau iškėlė savo brošiūroje* „Su muzika susijusios klaidos *Enciklopedijoje*“ (1755). Tačiau šis kontekstas reikalingas tik tam, kad iškeltų sistemišką ir pastovią būtinybę.

Rousseau požiūriu, skirtumas tarp melodinės ir harmoninės formos atlieka lemiamą vaidmenį. Savo skiriamaisiais bruožais jos supriešinamos kaip giedojimo gyvybė ir mirtis. Ir vis dėlto, jei atsižvelgtumėme į žodžio „harmonija“ kilmę („savo kilme tai – vardažodis“) ir į „iki mūsų išlikusius senuosius veikalus“, tai „*harmoniją* bus sunku atskirti nuo melodijos, nebent melodijai priskirsime ritmo ir metro idėją, be kurių, aišku, jokia melodija negali būti apibrėžta, tuo tarpu *harmonija* turi apibrėžtumą iš savęs pačios, nepriklausomai nuo kokio nors kiekybinio matmens“. Tad harmonijai būdingo skirtumo reikia ieškoti tarp moderniųjų autorių, kuriems ji yra „akordų seka pagal moduliacijos dėsnius“. Tik modernūs autoriai sujungė į sistemas šios harmonijos principus. Tyrinėdamas Rameau sistemą, Rousseau visų pirma priekaištauja, kad šis laiko natūraliu tai, kas yra visiškai konvencionalu: „Vis dėlto turiu pasakyti, kad ši sistema, kad ir kokia išradinga būtų, anaiptol nėra pagrįsta gamta, kaip be paliovos kartoja Rameau. Ji sukurta remiantis analogijomis bei atitikimais, kuriuos išradingas žmogus gali rytoj apversti, pasiūlydamas natūralesnių.“ (*Žodynas*). Rameau klaida esanti dviguba: dirbtinumo gausa ir iliuzinis, perdėtas rėmimasis gamta, arbitralumo perteklius, pretenduojantis pasitelkti vien garsų fiziką. O juk mokslo apie [garsų] seką bei intervalus negalima išvesti iš paprasčiausios fizikos. Rousseau argumentacija daugeliu požiūrių nuostabi:

> Fizinis rezonavimo principas mums pateikia paskirus izoliuotus akordus, bet nenustato jų sekos. O juk nuosekli seka būtina. Žodyne sukaupti žodžiai – tai dar ne kokia nors viešoji kalba, o gerų akordų rinkinys – tai dar ne muzikinis kūrinys: *muzikoje, kaip ir kalboje, reikia prasmės, reikia sąsajų; reikia, kad tai, kas eina prieš tai, būtų perduodama tam, kas eina po*

to, idant viskas sudarytų visumą ir iš tiesų galėtų būti vadinama viena. Tad sudėtinis pojūtis, atsirandantis iš trigarsio, skaidosi į absoliutų kiekvieno jį sudarančio garso pojūtį ir į lyginamąjį kiekvieno iš tų garsų sudaromo intervalo pojūtį. *Nėra nieko, kas šiame akorde būtų anapus jusliškumo, o tai reiškia, kad minėtą sąsają galima nustatyti vien iš garsų santykio bei intervalų analogijos, ir tai yra vienintelis tikras principas, iš kurio kyla visi harmonijos bei moduliacijos dėsniai.* Tad jei visą harmoniją sudarytų vien mažorinių trigarsių seka, jai atlikti užtektų intervalų, panašių į tuos, kurie sudaro tokį akordą. Nes jei koks nors ankstesnio akordo garsas neišvengiamai būtų pratęstas jį sekančiame akorde, tai visi akordai būtų pakankamai susiję, ir bent jau šia prasme *harmonija* būtų viena. Tačiau tokios sekos ne tik išstumtų bet kokią melodiją kartu su jos pagrindą sudarančia diatonika, bet nepasiektų ir tikro meno tikslo, kadangi *muzika yra kalbėjimas, todėl ji turi turėti savo periodus, savo frazes, savo pauzes, savo sustojimus, savo įvairiausio pobūdžio skyrybą*, o harmoninės eigos vienodumas nieko panašaus nepateiktų. Diatoniniai laipsniai reikalavo, kad mažoriniai ir minoriniai akordai būtų persipynę, ir siekiant pažymėti frazes bei pauzes, atsirado disonansų būtinybė. Tuo tarpu sąryšinga mažorinių trigarsių seka nesuteikia nei minorinio trigarsio, nei disonanso, nei kokios nors frazės, o skyrybos čia išvis nėra. Ponas Rameau, savo sistemoje norėdamas būtinai iš gamtos išvesti visą mūsų *harmoniją*, šiam tikslui pasinaudojo kitu savo sumanymo patyrimu..." (*Ibid.* Autorius kursyvu išskiria tik žodį *harmonija*.)

Rameau klaida atitinka modelį, pagal kurį, Rousseau požiūriu, *susiformuoja* visos klaidos ir visos istorinės perversijos: istoriškai judėdamas ratu, elipse ar kokiu kitu nepavaizduojamu būdu, abstraktus racionalumas ir šalta konvencija šiame judėjime susijungia su negyva gamta, fiziniu pasauliu, tam tikras racionalizmas susipina su materializmu ar sensualizmu. Arba empirizmu – klaidingu empirizmu, tiesiogines patirties duotybes falsifikuojančiu empirizmu. Ir šis protą klaidinantis falsifikavimas visų pirma yra širdies paklydimas. Kai Rameau klysta[1], tai jo paklydimai visų pirma yra dvasiniai, o tik po to teoriniai. Darbe *Tyrimas* Rousseau rašo: „Atvirai prisipažinsiu: man atrodo, kad rašinyje, pavadintame *Su muzika susijusios klaidos*, knibždėte knibžda klaidų, ir kad jame nematau nieko,

[1] „Ponas Rameau savo sistemoje norėdamas visą mūsų *harmoniją* būtinai kildinti iš gamtos, šiam tikslui pasinaudojo kitu savo sumanymo patyrimu... Tačiau visų pirma patyrimas čia ir yra klaidingas... Suponuojant, kad šis patyrimas teisingas, nepavyktų pašalinti sunkumų. Jei, kaip mano Rameau, bet kokia *harmonija* kyla iš skambančio kūno rezonavimo, tokiu atveju ji negali kilti iš skambančio, bet nerezonuojančio kūno vibracijų. Iš to, kas nerezonuoja, kildinti *harmonijos* principus – tai iš tiesų keista teorija. O priversti vibruoti, bet ne rezonuoti skambantį kūną, lyg pats garsas būtų kas nors kita nei vibracijų judinamas oras – tai nevykusi fizika..."

išskyrus tai, kas parašyta pavadinime. Tačiau šios klaidos atsiradusios ne dėl Rameau intelektinių sugebėjimų stokos. Vienintelis jų šaltinis – jo širdis, ir kai jis nebus apakintas aistros, tuomet geriau nei kas nors kitas galės spręsti apie geras savo meno taisykles.“ Širdies paklydimas, dėl kurio Rameau persekioja[1] Rousseau, gali tapti teorine klaida tik tada, jei Rameau taps kurčias pačiai muzikos sielai – melodijai, o ne harmoni jai; jei taps kurčias (o tai dar didesnis kaltinimas) ne tik kaip muzikantas, bet ir kaip muzikografas: „Darbe *Su muzika susijusios klaidos* pastebiu du svarbiausius principus. Pirmasis, kuriuo p. Rameau vadovavosi visuose savo raštuose ir kuris, negana to, yra visoje jo muzikoje – tai tvirtinimas, jog harmonija yra vienintelis meno pagrindas, o melodija tik išvedama iš jos, ir jog visi didieji muzikos poveikiai gimsta iš harmonijos“ (*Ibid.*).

Rameau paklydimas simptomiškas. Jis išduoda Vakarų istorijos ligą ir kartu europietišką etnocentrizmą. Kadangi harmonija, Rousseau supratimu, yra muzikinė perversija, dominuojanti tik Europoje (šiaurės Europoje), o etnocentrizmo esmė – manyti, jog harmonija yra natūralus ir universalus muzikos principas. Harmonijos, griaunančios muzikos *energiją* ir varžančios *imitavimo* galią – melodiją – nebuvo muzikos pradžioje (*in illo tempore*) ir jos nėra neeuropietiškose muzikose (*alibi*). Galima būtų kelti klausimą, ar Rousseau, pagal mums jau gerai pažįstamą schemą, nekritikuoja etnocentrizmo remdamasis simetrišku antietnocentrizmu bei giliuoju vakarietišku etnocentrizmu, – būtent tada, kai kalba apie harmoniją kaip apie Europai būdingą blogį ir mokslą[2].

[1] Žr., pavyzdžiui, *Išpažinimai*, p. 334 [p. 367].

[2] „Kai pagalvoji, kad iš visų pasaulio tautų, kurios juk visos turi muziką ir dainavimą, europiečiai vieninteliai turi *harmoniją*, akordus, ir jiems tokios garsų sampynos atrodo malonios, kai pagalvoji, kad pasaulis gyvavo tiek amžių, o iš visų dailiuosius menus puoselėjusių tautų nė vienai nežinoma tokia *harmonija*; kad joks gyvūnas, joks paukštis, jokia gamtinė būtybė neskleidžia jokių kitų garsų, išskyrus unisoną, ir jokios kitos muzikos, išskyrus melodiją; kad tokios skambios bei muzikalios rytiečių kalbos, kad tokia subtili, jautri ir meniškai išlavinta graikų klausa niekada šių geismingų ir jausmingų tautų nepaskatino atrasti *harmonijos*; kad net ir be jos jų muzika turėjo stebuklingą poveikį, o su harmonija mūsų muzika turi tokį silpną poveikį; ir, pagaliau, kad būtent šiaurės tautoms, kurių šiurkščius bei grubius [jutimo] organus labiau veikia balso riksmas ir triukšmas nei intonacijų švelnumas ir moduliacijų melodingumas, buvo lemta padaryti šį didįjį atradimą ir jį pateikti kaip visų meno taisyklių principą; kai į visa tai atkreipi dėmesį, sunku neįtarti, kad visa mūsų *harmonija* tėra gotikos ir barbariškų laikų išradimas, kurio niekada nebūtumėme padarę, jei būtumėme buvę jautresni tikram meno grožiui ir iš tiesų natūraliai muzikai. O p. Rameau tvirtina, kad *harmonija* yra paties didžiausio muzikinio grožio šaltinis, tačiau šiai nuomonei prieštarauja faktai ir protas. Faktai prieštarauja todėl, kad nebeliko didžiojo muzikos poveikio, o išradus kontrapunktą, ji prarado savo energiją bei galią, be to, pridurčiau, kad grynai harmoninis grožis – tai grožis išlavintam protui ir jis veikia tik turinčius didelę meno patirtį; o tikrasis meno grožis kyla iš gamtos, jam yra ir turi būti jautrūs tiek išmanantys, tiek neišmanantys žmonės. Protas prieš

Geroji muzikos forma, kuri per reprezentuojančią imitaciją kuria prasmę pranokdama jusles – tai melodija. Pagal tą patį dichotomijos principą, kuris kartojasi iki begalybės, pačioje melodijoje reikėtų išskirti gyvybės ir mirties principus ir rūpestingai išlaikyti juos skiriantį atstumą. Kaip būna geroji muzikinė forma (melodija) ir blogoji muzikinė forma (harmonija), lygiai taip pat būna geroji ir blogoji melodinė forma. Vis iš naujo ir iš naujo nepavargstamai atlikdamas dichotominį veiksmą, Rousseau deda visas pastangas, kad atskirtų dvi išoriškas ir heterogeniškas galias – pozityvų ir negatyvų principą. Blogasis melodijos elementas, savaime suprantama, susijęs su bloguoju muzikos apskritai elementu, t. y. su harmonija. Tad ši antroji perskyra tarp gerosios ir blogosios melodinės formos vėl verčia kelti klausimą dėl pirmosios išorybės: melodijoje jau esama harmonijos:

> *Melodija* susijusi su dviem skirtingais principais, priklausomai nuo to, kokiu aspektu apie ją svarstoma. Žiūrint į ją garsinių santykių bei tonacijos taisyklių aspektu, *jos principas glūdi harmonijoje*, kadangi būtent harmonijos analizė pateikia gamos laipsnius, tonacijos stygas ir moduliacijos dėsnius – unikalius giedojimo elementus. Remiantis šiuo principu, visa *melodijos* galia – tai tik malonus ausies glostymas, panašiai kaip maloniais spalvų deriniais galima glostyti akis. Tačiau žiūrint į muziką kaip į imitavimo meną, kuriuo dvasią galima jaudinti įvairiais vaizdais, o širdį – įvairiais jausmais, sužadinti ar nuslopinti aistras, žodžiu, daryti dvasinį poveikį, pranokstantį tiesioginį juslių pasaulį, – jai reikia surasti kitą principą, kitaip neaišku, kokiu būdu vien tik harmonija ir visa, kas iš jos kyla, galėtų mus taip jaudinti.

Ką galima pasakyti apie šį antrąjį principą? Be abejo, jis turėtų įgalinti imitavimą: mene prigimties reprezentavimu ir jausmų išreiškimu mus gali *dominti*, jaudinti vien tik imitavimas. Bet kas gi imituoja ir išreiškia melodijoje? Tai *intonacija*. Mes daug laiko paskyrėme šiai diskusijai

tarauja todėl, kad *harmonija* nepateikia jokio imitavimo principo, pagal kurį atvaizduodama ar išreikšdama jausmus muzika galėtų tapti dramatiniu ar imitaciniu žanru, kuris yra pati kilniausia ir vienintelė energijos turinti meno dalis; viskas, kas susiję su garsų fizika, itin ribotai mums suteikia malonumo ir turi labai mažai galios žmogaus širdžiai". (*Žodynas*). Ta proga pastebėsime, kad Rousseau pripažįsta du dalykus, kuriuos kitur neigia: 1. tai, kad muzikos grožis kyla iš gamtos; 2. tai, kad gyvūnai gieda, – tiesa, tai vien melodinis, bet dėl to visiškai grynas giedojimas. Šitaip pasitvirtina prieštaringo prigimties ir gyvuliškumo sąvokų vartojimo prasmė ir funkcionavimas: pavyzdžiui, muzika tampa tuo, kuo ji yra – žmogiška – ir įveikia gyvuliškumą tik per tai, kas jai kelia mirtiną grėsmę – per harmoniją.

su Rameau taip pat ir tam, kad geriau išryškintume intonacijos sąvoką. Ji mums bus reikalinga, kai nuo jos pereisime prie šnekos ir rašto santykių teorijos.

> Koks yra tas antrasis principas? Kaip ir pirmasis, jis yra *gamtoje* [atkreipkime dėmesį: Rousseau pripažįsta, kad harmonija – antinatūralus principas, mirties bei barbariškumo principas – yra taip pat ir gamtoje, – J. D.], tačiau norint jį ten aptikti, reikia subtilesnio, nors ir paprastesnio stebėjimo ir didesnio stebinčiojo jautrumo. Tai tas pats principas, dėl kurio keičiasi kalbančio balso tonas, priklausomai nuo sakomų dalykų ir nuo vidinės kaitos, kuri jaučiama apie juos kalbant. Būtent kalbų *intonacija* nulemia kiekvienos tautos melodiją, būtent intonacija leidžia kalbėti progiesmiu ir su *didesne ar mažesne energija*, priklausomai nuo to, kiek intonacijų turi kalba. Iš tos kalbos, kurios intonacijos ryškesnės, turi sklisti gyvesnė, jausmingesnė *melodija*, o iš tos, kuri turi mažai intonacijų ar visai jų neturi, sklinda tik ilgesinga, šalta, niekuo neišsiskirianti ir neišraiškinga *melodija*. Štai tikrieji principai. [Kursyvas mūsų.]

Esė, o konkrečiai tris jos skyrius apie muzikos kilmę, apie melodiją ir apie harmoniją (tokia yra jų [istorinio] tapsmo seka), galima skaityti pagal tą pačią schemą. Bet pakaitalo sąvoka šiuo atveju esti pačiame tekste – *įvardyta*, nors ir *neišdėstoma* (ji niekada ir niekur neišdėstoma). Mus čia domina kaip tik ši implikavimo, įvardijamos esaties ir tematizuoto išdėstymo skirtis.

Skyriuje apie melodiją pateikiami tie patys apibrėžimai, tačiau svarbu tai, kad jie įrodinėjami pedagoginiais argumentais, visiškai pasiskolintais iš analogijos su erdviniu menu, su daile. Šiuo pavyzdžiu visų pirma siekiama parodyti, kad santykių mokslas (pavyzdžiui, intervalų skaičiavimas harmonijoje) yra šaltas, neturintis imitavimo energijos, tuo tarpu imituojanti prasmės (jausmo, mus dominančio daikto) išraiška yra tikrasis gyvas kūrinio turinys. Nesistebėkime, kad Rousseau piešinį priskiria menui, o spalvas – mokslui ir santykių skaičiavimui. Tai tik tariamas paradoksas. Piešinį reikia suprasti kaip imitavimo sąlygą, o spalvą – kaip natūralią substanciją, kurios žaismė gali būti paaiškinta fizinėmis priežastimis ir tapti kiekybinio santykių mokslo, erdvinio mokslo ir intervalų išdėstymo pagal analogiją objektu. Šitaip pasirodo dviejų menų – muzikos ir dailės analogija. *Tai analogija tikrąja to žodžio prasme.* Abiejuose šiuose menuose slypi pagedimo principas, kuris keistu būdu glūdi ir prigimtyje, ir abiem atvejais šis pagedimo principas susijęs su suerdvinimu, su

intervalų reguliarumu, pagrįstu skaičiavimu ir analogija. Be to, abiem atvejais – ir muzikoje, ir dailėje, ar būtų kalbama apie spalvų, ar apie muzikines gamas, apie tonų kaip regimų niuansų ar kaip girdimų niuansų harmoniją, racionalus harmonijų skaičiavimas yra *chromatika*, šį žodį suprantant plačiąja prasme, peržengiančia siaurą muzikinę jo reikšmę, susijusią su gama ir bosu. *Esė* Rousseau nevartojo šio žodžio, bet *Žodyne* analogijos su juo neišvengia: „Būdvardis *chromatinis* kartais suvokiamas daiktavardiškai – *chromatika*. Tai tam tikros rūšies muzika, kurią sudaro daugybė vienas po kito sekančių pustonių. Šis žodis kilęs iš graikų kalbos: χρῶμα reiškia *spalvą*. Graikai šios rūšies muziką taip vadino arba dėl to, kad ją žymėjo raudonais ar skirtingų spalvų ženklais; arba, pasak kai kurių autorių, dėl to, kad *chromatinė* rūšis yra per vidurį tarp dviejų kitų, kaip ir spalva yra per vidurį tarp baltos ir juodos; arba, pasak kitų autorių, dėl to, kad šios rūšies muzika paįvairina ir pagražina diatoniką pustoniais, kurie muzikoje daro tą patį poveikį, kaip ir spalvų įvairovė dailėje." Chromatiškumas, *gama* meno kilmei yra tas pats, kas raštas – šnekai. (Pagalvokime apie tai, kad *gamma* – tai taip pat graikų raidės pavadinimas, įvestas į paraidinio muzikos užrašymo sistemą). Rousseau norėtų atstatyti natūralų meno lygmenį, kuriame chromatiškumas, harmoniškumas, intervalas būtų nežinomi. Jis norėtų nutrinti tai, ką jis *tarp kita ko* pripažįsta, t. y. tai, kad melodiškume esama harmoniškumo ir t. t. Tačiau *kilmė turi* (*turėtų*) (tokia šioje vietoje ir kitur yra santykio su kilme gramatika bei leksika) *būti gryna melodija*: „Pirmosios istorijos, pirmosios viešosios kalbos, pirmieji įstatymai buvo eiliuoti: poezija buvo išrasta dar iki prozos. Taip *turėjo būti*, nes jausmai prakalbo anksčiau už protą. Taip pat buvo ir su muzika: iš pradžių nebuvo kitokios muzikos nei melodija ir kitokios muzikos nei varijuojamas šnekos garsas; iš intonacijų formavosi giedojimas..." (Kursyvas mūsų).

Tačiau kaip dailėje piešimo menas degraduoja, kai jį pakeičia spalvų fizika[1], lygiai taip ir giedojime harmonija pirmapradiškai gadina melodiją.

[1] XIII skyrius „Apie melodiją" beveik visas skirtas dailei. Privalome *in extenso* pacituoti šį nuostabų puslapį. Dabar galime lengviau nei kada nors suprasti šios ištraukos ironiją: „Įsivaizduokite šalį, kurioje nebūtų jokio supratimo apie piešimą, bet kurioje daugelis žmonių, visą gyvenimą derindami, maišydami, rinkdami spalvas, manytų, kad jų dailės menas yra tobulas. Apie mūsų dailę jie samprotautų panašiai, kaip mes samprotaujame apie graikų muziką. Jei kalbėtume jiems apie gražių paveikslų mums sukeliamas emocijas ir apie jausmingo siužeto mums sukeliamą malonų susijaudinimą, jų [dailės] žinovai tuoj pat imtų į tai gilintis, lygintų savo ir mūsų spalvas, nagrinėtų, ar mūsų žalia spalva yra švelnesnė, o raudona – ryškesnė; tyrinėtų, kokia spalvų dermė gali paskatinti verkti, o kokia gali sukelti pyktį. Tos šalies Burette'ai [Pierre-Jeanas Burette'as – XVIII amžiaus muzikas ir gydytojas,

Harmonija – tai pirmapradis melodijos pakaitalas. Tačiau Rousseau niekada aiškiai nesuformuluoja stokos pirmapradiškumo, dėl kurio tampa būtinas pamainymo priedas, t. y. kiekybė ir kiekybiniai skirtumai, kurie visada jau veikia melodiją. Jis to nesuformuluoja, arba veikiau sako tai nepasakydamas, miglotu ir kontrabandiniu būdu. Ir jį skaitant, reikia jį užklupti, jei galima taip pasakyti, čia pavartojant šį pasakymą iš romano *Išpažinimai*: „ties šiuo kontrabandiniu darbu"[1]. Mūsų ką tik pacituotoje ištraukoje iš *Esė* muzikos kilmė apibrėžiama taip, kad prieštaringumas

Grožinės literatūros akademijos narys, rašęs veikalus apie senovės muziką – *vert. past.*] šiukšlių krūvoje surastų keletą mūsų paveikslų subjaurotų draiskanų ir su nuostaba klaustų, kuo gi toks koloritas nepaprastas.
O jei kaimyninėje tautoje pradėtų formuotis kokie nors piešimo braižiniai, eskizai, kokios nors dar netobulos figūros, visa tai būtų laikoma keverzojimu, kaprizinga ir barokiška daile. Tuo būtų ir apsiribota, siekiant išsaugoti polinkį tam paprastam grožiui, kuris iš tiesų nieko neišreiškia, bet leidžia švytėti gražiems niuansams, dideliems itin spalvingiems paviršiams, begaliniams atspalvių persiliejimams be jokios juos skiriančios linijos.
Galbūt pamažu tobulėjant pagaliau būtų pradėta eksperimentuoti su prizme. Tuoj pat koks nors garsus menininkas sukurtų ištisą su ja susijusią sistemą. „Ponai, – pasakytų jiems, – norėdami filosofuoti, turime pasiekti fizines priežastis. Štai šviesos spektras, štai visos pirminės spalvos, štai jų santykiai, proporcijos, štai tikrieji dailės jums teikiamo malonumo principai. Visi tie mįslingi žodžiai – piešimas, atvaizdavimas, figūra – tai grynas prancūzų dailininkų šarlatanizmas, kurie imituodami māno sužadiną sieloje kažkokią kaitą, o juk žinome, kad yra tik pojūčiai. Jums kalbama apie nuostabius jų paveikslus, bet pasižiūrėkite į mano spalvinius tonus."
Ir Rousseau toliau tęsia įsivaizduojamą to užsieniečio kalbą (užsieniečio ir dailės teoretiko), iš tiesų panašų į prancūzų muzikantą bei muzikografą, analogišką Rameau: „,Prancūzų dailininkai, – tęstų jis, – galbūt pastebėjo vaivorykštę. Iš gamtos jie galėjo gauti tam tikrą polinkį niuansui ir tam tikrą potraukį koloritui. O aš jums parodžiau tikruosius, didžiuosius meno principus. Ką gi aš sakau! Visų menų, ponai, ir visų mokslų principus! Spalvų tyrimas, spindulių lūžimo per prizmę apskaičiavimas jums pateikia vienintelius tikslius santykius, kokie tik būna gamtoje – visų santykių taisyklę. O juk pasaulyje viskas tėra santykiai. Tad žinodami kaip piešti, žinome viską, žinodami kaip pasirinkti spalvas, žinome viską.'
Ką galėtume pasakyti apie dailininką, kuris samprotauja taip todėl, kad jam trūksta sugebėjimo jausti bei skonio, ir kuris dailės mums keliamą malonumą taip kvailai apriboja savo meno fizika? Ką galėtume pasakyti apie muzikantą, kuris turėdamas panašių prietarų galvotų, kad didžiojo muzikos poveikio šaltinis yra vien harmonija? Pirmąjį mes nusiųstumėme dažyti medžio plokščių, o antrąjį pasmerktumėme kurti prancūziškas operas."

[1] Kaip tik šioje pirmosios knygos ištraukoje paaiškinama „kaip aš įpratau nutylėti savo troškimus, slėptis, apsimetinėti, meluoti ir pagaliau vaginėti..." (p. 32 [p. 36]). Šiek tiek ankstesnę ištrauką mums dėl įvairių priežasčių atrodo būtina perskaityti: „Amatas pats savaime man tiko: aš labai mėgau piešti, darbas rėžtuvu mane gan domino, o kadangi laikrodžių graverio amatas nelabai sudėtingas, tai tikėjausi greit čia pasiekti tobulumo. Gal man ir būtų pavykę, jeigu mano šeimininko brutalumas ir baisi priespauda nebūtų manęs atgrasę nuo darbo. Aš vogdavau nuo jo laiką tos pat rūšies darbams, tik šie man kvepėjo laisvės žavesiu. Aš graviruodavau savotiškus medalius, kurie man ar mano draugams turėjo atstoti riterių ordinus. Užklupęs mane prie šio kontrabandinio darbo, šeimininkas apkūlė mane, sakydamas, kad lavinuosi daryti netikras monetas, nes mūsų medaliuose buvo respublikos herbas. Galėčiau prisiekti, kad visiškai nieko nenutuokiau apie padirbtus pinigus ir labai menką teturėjau nuovoką apie tikruosius. Aš geriau žinojau, kaip kalami romėniški asai negu mūsiškės trijų sū vertės monetos" [p. 35].

ar neaiškumas netampa samprotavimo tema. „...Iš intonacijų formavosi giedojimas, iš kiekybinių dydžių – metras, ir žmonės kalbėjo tiek garsais, ritmu, kiek ir [garsų] artikuliacijomis bei balsais. Kaip sako Strabonas, kalbėjimas ir giedojimas kadaise buvo vienas ir tas pats dalykas, o tai rodo, priduria jis, kad poezija yra iškalbos šaltinis. *Teisingiau būtų buvę sakyti, kad tiek vienas, tiek kitas turėjo tą patį šaltinį,* ir iš pradžių buvo vienas ir tas pats dalykas. Turint omenyje būdą, kuriuo susivienijo pirmosios bendruomenės, argi reikia stebėtis, kad pirmosios istorijos buvo eiliuotos, o pirmieji įstatymai giedami? Argi reikia stebėtis, kad pirmieji gramatikai savo meną pajungė muzikai, ir vienu metu buvo tiek gramatikos, tiek muzikos mokytojai?“

Šiuos teiginius turėsime susieti su kitais analogiškais, pavyzdžiui, Vico teiginiais. Kol kas mus domina Rousseau samprotavimui būdinga logika: užuot iš šio vienalaikiškumo daręs išvadą, kad giedojimas prasidėjo gramatikoje, kad skirtis jau buvo pradėjusi gadinti melodiją, tuo pačiu metu suteikdama jai tiek galimybę būti, tiek ir taisykles, Rousseau mano, kad melodija *turi (turėtų)* apimti gramatiką taip, kad jos taptų viena nuo kitos neatskiriamos. Čia *turi (turėtų)* būti pilnuma, o ne stoka – esatis be skirties. Nuo šiol pavojingas pakaitalas – gama arba harmonija – *ateina iš išorės ir prisijungia* prie laimingos bei nekaltos pilnumos *kaip blogis ir stoka*. Jis ateinąs iš išorės, kuri esanti paprasta išorė. O tai atitinka tapatybės logiką ir klasikinės ontologijos principą (išorė yra išoriška, būtis yra ir t. t.), bet ne papildomumo principą, pagal kurį išorė yra vidus, o kitas ir stoka prisijungia kaip pliusas, pakeičiantis minusą; pagal kurį tai, kas prisijungia prie kokio nors dalyko, užima to dalyko trūkumo vietą, o trūkumas, kaip vidaus išorė, jau yra vidaus viduje ir t. t. Tuo tarpu Rousseau aprašo, kaip stoka, prisijungdama kaip pliusas prie pliuso, pažeidžia energiją, kuri *turi* (*turėtų*) būti ir likti nepaliesta. Ir ji ją pažeidžia kaip pavojingas pakaitalas, kaip *nusilpninantis, pavergiantis, nutrinantis, atskiriantis ir klaidinantis substitutas*: „Jei mes tūkstantį metų skaičiuotume garsų santykius ir harmonijos dėsnius, kaip iš šio meno kada nors padarytume imitavimo meną? Koks yra šio vadinamojo imitavimo principas? Kieno ženklas yra harmonija? Ir kas bendra tarp akordų ir mūsų jausmų?.. supančiodama melodiją, iš jos ji [harmonija] *atima energiją* ir išraišką; ji *nuslopina jausmingą intonaciją* ir ją *pakeičia* harmoniniu intervalu; giesmes ji pajungia tik dviem tonacijoms[i], nors jos

[i] mažorinei ir minorinei.

turėtų jų turėti tiek, kiek esama šnekėjimo tonų; ji *nutrina* ir sunaikina daugybę garsų bei intervalų, kurie neįeina į jos sistemą; trumpai tariant, ji taip *atskiria* giedojimą nuo šnekėjimo, kad šios dvi kalbos susikauna, ima prieštarauti viena kitai, panaikina *viena kitos teisingumą* ir kokiame nors patetiniame siužete gali susijungti tik absurdišku būdu." (Kursyvas mūsų: ypač dar kartą atkreipiame dėmesį į keistą nutrynimo ir pakeitimo verčių sąsają).

Ką gi Rousseau pasako nesakydamas, pamato nematydamas? Tai, kad pamainymas visada jau yra prasidėjęs; kad imitavimas – meno principas – visada jau yra suardęs natūralią pilnumą; kad turėdamas tapti *kalbėjimu*, imitavimas visada jau buvo pažeidęs esatį per skirsmą; kad gamtoje jis visada yra tai, kas pamaino prigimtinę stoką – gamtos balsą pamainantis balsas. Rousseau tai sako, tačiau iš to nedaro jokių išvadų:

> Vien harmonijos nepakanka išraiškoms, kurios atrodo priklausomos tik nuo harmonijos. Griaustinį, vandens šniokštimą, vėjus, audras paprastai akordai perteikia prastai. Kad ir ką darytumėme, triukšmas nieko ne sako dvasiai. Reikia, kad daiktai kalbėtų, idant būtų išgirsti. *Kiekvienoje imitacijoje tam tikros rūšies kalbėjimas visada turi pamainyti gamtos balsą.* Muzikantas, norintis triukšmu perteikti triukšmą, klysta. *Jis nežino nei stiprių, nei silpnų savo meno pusių.* Jo sprendimai apie meną neskoningi ir neprotingi. Paaiškinkite jam, kad jis turi perteikti triukšmą giedojimu; o jei norėtų perteikti varlių kvarkimą, jis turėtų priversti jas giedoti. *Mat neužtenka to, kad jis imituotų*, reikia, kad jis jaudintų ir patiktų. O be šito jo nykus imitavimas yra niekas: niekieno nesudomindamas, jis nepadaro jokio įspūdžio. [Kursyvas mūsų].

Rašto gudrybė[i]

Štai mes ir priėjome prie diskurso kaip pakaitalo. Ir prie *Esė* struktūros (kalbos kilmė, muzikos kilmė ir išsigimimas, kalbos išsigimimas), kurioje kalbos stuktūra atsispindi ne tik savo kaita, bet ir savo erdve, išsidėstymu – tuo, ką pažodžiui būtų galima pavadinti jos *geografija*.

Kalba yra *struktūra* – vietos ir verčių priešpriešų sistema – ir *orientuota* struktūra. Šiek tiek žaisdami žodžiais pasakysime, kad *jos orientavimasis*

[i] *le tour d'écriture* – *le tour* – daugiareikšmis žodis: 1) „kontūras, apvadai, ribos"; 2) „ratas, apsisukimas, sukimasis ratu"; 3) „gudrybė"; 4) „eilė" (tam tikroje sekoje). Kone visos šio žodžio reikšmės panaudojamos šio skyrelio kontekste.

yra dezorientavimasis. Būtų galima pasakyti *poliarizacija*. Orientavimas judėjimui suteikia kryptį, susiedamas jį su jo kilme tarsi su jo rytais[i]. Ir vakarai, pabaiga bei nuopuolis, kadencija[ii] arba praeinantis laikas, mirtis arba naktis mąstomi remiantis būtent kilmės šviesa. O pagal Rousseau, kuris perima itin banalią XVII amžiaus priešpriešą[1], kalba, jei taip galima pasakyti, *sukasi*[iii] kaip žemė. Čia neteikiama pirmenybė nei rytams, nei vakarams. Atskaitos taškai, du galai ašies, aplink kurią *sukasi* (πόλος, πολεῖν) Žemė, ir kuri vadinama *racionalia* ašimi – tai šiaurės ir pietų polius.

Kalbų raida nesudarys istorinės linijos ir neišsidėstys tarsi nejudrus paveikslas. Įvyks tik kalbos *ratas*. Ir šis kultūros judėjimas bus tvarkingas ir kartu ritmiškas pagal tai, kas gamtoje yra natūraliausia – pagal Žemės sukimąsi ir metų kaitą. Kalbos *pasėjamos*. Ir jos pačios eina nuo vieno metų laiko prie kito. Kalbų padalijimas, besiformuojančių kalbų pasidalijimas į sistemas, nukreiptas į šiaurę arba į pietus, – ši vidinė riba iš karto vagoja kalbą apskritai ir kiekvieną kalbą atskirai. Tokia bent jau būtų mūsų interpretacija. Rousseau *norėtų*, kad pietų ir šiaurės kraštų priešprieša nustatytų *natūralią* ribą tarp daugybės kalbų tipų. Tačiau tai, ką jis *aprašo*, neleidžia taip galvoti. Šis aprašymas leidžia pripažinti, kad priešprieša šiaurė/pietūs, būdama racionali, bet ne natūrali, struktūrinė, bet ne faktinė, santykinė, bet ne substancinė, brėžia atskaitos ašį kiekvienos kalbos *viduje*. Jokia kalba nėra iš šiaurės ar iš pietų, bet koks realus kalbinis elementas turi ne absoliučią, o vien diferencinę padėtį. Štai dėl ko polių priešprieša nėra tai, kas dalija jau egzistuojančių kalbų visumą: vis dėlto, nors to ir nedeklaruoja, Rousseau ją aprašo kaip kalbų kilmę. Turime įvertinti šį nuotolį tarp aprašymo ir deklaravimo.

Tai, ką mes laisvai pavadinsime kalbų poliarizacija, kiekvienos kalbinės sistemos viduje atkartoja priešpriešą, leidusią mąstyti, jog kalba atsiradusi iš to, kas nėra kalba, o būtent iš jausmo ir poreikio, taip pat iš visos serijos konotatyvių reikšmių priešpriešos. Nesvarbu, ar ji būtų iš šiaurės, ar iš pietų, bet kokia kalba apskritai prasiveržia, kai aistringas geismas pranoksta fizinius poreikius, kai *prabunda* vaizduotė, kuri pažadina gailestingumą ir išjudina pakaitalų grandinę. Bet vos tik kalbos

[i] *à son origine comme à son orient* – žodis *orient* bendrašaknis su žodžiu *orientation* – „orientavimas(is); kryptingumas“, be to jis fonetiškai asocijuojasi su žodžiu *origine* – „kilmė“.
[ii] *la cadence* – žodis kilęs iš italų kalbos: *cadere* – „kristi“.
[1] Čia pati artimiausia nuoroda būtų Condillacas. Žr. skyrių „Apie poezijos kilmę“ [Condillaco] knygoje *Esė apie žmogaus pažinimo kilmę* [*Essais sur l'origine des connaissances humaines*].
[iii] *tourne* – *tourner* reiškia suktis ratu. Plg. šio skyrelio pavadinimą (žr. i vert. paaiškinimą, p. 282).

susiformuoja, poreikio/jausmo poliai ir visa pakaitalų struktūra toliau veikia pačiame kiekvienos kalbinės sistemos viduje: kalbos būna daugiau ar mažiau artimos grynam jausmui, t. y. daugiau ar mažiau nutolusios nuo gryno poreikio, daugiau ar mažiau artimos grynai kalbai ar grynam nekalbiškumui. O šio artumo matas nustato kalbų klasifikavimo struktūrinį principą. Taip šiaurės kalbos yra *veikiau* poreikio, o pietinės kalbos (joms savo aprašyme Rousseau skiria dešimt kartų daugiau vietos) – *veikiau* jausmo kalbos. Tačiau šis *aprašymas* Rousseau nesutrukdo *deklaruoti*, kad vienos gimsta iš jausmo, o kitos – iš poreikio: vienos *visų pirma* iš reiškia jausmą, o kitos – *visų pirma* poreikį. Pietinėse žemėse pirmosios kalbos buvo meilės giesmės, o šiaurinėse – „pirmasis žodis buvo ne *mylėk mane*, bet *padėk man*". Jei tokius deklaravimus suvoktume pažodžiui, privalėtume juos įvertinti kaip prieštaraujančius tiek aprašymams, tiek ir kitiems deklaravimams – konkrečiai deklaravimui, kad kalba negali gimti iš gryno poreikio. Tačiau šie prieštaravimai nėra vien išorinė regimybė, juos valdo troškimas funkcinę ir poliarizuotą kilmę traktuoti kaip realią ir natūralią. Negalėdamas tiesiog ryžtis tam, kad kilmės sąvoka turėtų vien reliatyvią funkciją tokioje sistemoje, kurioje glūdi kilmių daugybė ir kur kiekviena kilmė gali būti kitos kilmės padarinys ar atauga, šiaurė kokiai nors šiauriau esančiai vietovei gali tapti pietumis ir t. t., Rousseau norėtų, kad absoliuti kilmė būtų absoliutūs pietūs. Taip remiantis šia schema reikia iš naujo iškelti klausimą apie faktą ir principą, apie realią ir apie idealią kilmę, apie genezę ir apie struktūrą Rousseau samprotavime. Ši schema, be abejo, yra sudėtingesnė nei paprastai manoma.

Čia reikia atsižvelgti štai į ką: pietūs yra kalbų kilmės vieta ir lopšys. Dėl to pietinės kalbos artimesnės vaikystei, nekalbiškumui ir gamtai. Tačiau kartu kilmei artimesnės grynesnės, gyvesnės, dvasingesnės kalbos. Priešingai, šiaurės kalbos yra nutolusios nuo kilmės, jos ne tokios grynos, ne tokios gyvos, ne tokios šiltos. Jose galima atsekti mirties artėjimą ir atšalimo didėjimą. Tačiau ir vėl neįsivaizduojamas dalykas čia yra tai, kad šis nutolimas priartina prie kilmės. Šiaurinės kalbos sugrąžina prie to poreikio, prie tos fizikos, prie tos gamtos, kuriai pietinės kalbos taip pat buvo pačios artimiausios, nors jos vėliau ir nutolo nuo gamtos. Ir čia mes matome tą patį neįmanomą pakaitalų struktūros piešinį, neįtikėtiną jos liniją. Nors pietų ir šiaurės, jausmo ir poreikio skirtumas paaiškina kalbų kilmę, jis lieka ir susiformavusiose kalbose, ir iki tam tikros ribos šiaurė atsiduria pietų pietuose, o pietūs dėl to patenka į šiaurės šiaurę. Jausmas daugiau ar mažiau ir iš vidaus išjudina poreikį. Poreikis dau-

giau ar mažiau ir iš vidaus tramdo jausmą. Šis poliarizuotas skirtumas, griežtai tariant, turėtų neleisti atskirti dviejų serijų kaip tiesiog viena kitai išoriškų. Tačiau dabar žinome, kodėl Rousseau siekia palaikyti šį neįmanomą išoriškumą. Jo tekstas juda tarp to, ką mes pavadinome *aprašymu* ir *deklaravimu* – dviejų struktūrinių polių, o ne šiaip natūralių ir stabilių atskaitos taškų.

Atsižvelgdami į jausme išliekančio poreikio spaudimo galią, susidursime su skirtingais jausmo tipais, tad ir su skirtingais kalbų tipais. Poreikio spaudimas keičiasi priklausomai nuo vietos. Vieta – tai geografinė padėtis ir kartu metų laikotarpis. Kadangi poreikių spaudimo skirtumai priklauso nuo vietinių skirtumų, mes negalėsime morfologinio kalbų klasifikavimo, atsižvelgiančio į poreikio poveikį kalbos formai, problemos atsieti nuo kalbos kilmės vietos problemos, t. y. *tipologijos* negalėsime atsieti nuo *topologijos*. Kalbų kilmę ir kalbų skirtumą reikia svarstyti *kartu*. Dėl to toliau mąstydami apie *Esė* struktūrą, mes matome, jog Rousseau šį dvigubą klausimą kelia kaip vieną ir tą patį klausimą, ir tik po to, kai apsvarsto kalbos apskritai arba pirmykščių kalbų apskritai apibrėžimą. VIII skyrius „Kalbų kilmės bendrieji ir vietos skirtumai" pradedamas taip: „Viskas, ką iki šiol pasakiau, tinka pirmykštėms kalboms apskritai ir tiems jų pokyčiams, kurie atsiranda laikui bėgant, bet tai nepaaiškina nei jų kilmės, nei skirtumų."

Kaip kalbos kilmės vieta tiesiogiai žymi kalbai būdingą skirtumą? Kokią privilegiją šiuo atveju turi vienokia ar kitokia vieta? Vietos apibrėžtis visų pirma reiškia žemės ir klimato prigimtį: „Pagrindinė jas [kalbas] skirianti priežastis susijusi su vieta, su klimatu, kuriame jos gimsta, ir su jų susiformavimo būdu. Norint suvokti tarp šiaurės ir pietų kalbų pastebimus bendrus ir specifinius skirtumus, reikia įsigilinti būtent į šią priežastį." Šis pasiūlymas atitinka pasižadėjimą, kuriuo prasideda *Esė*: reikia pateikti kalbų kilmės *natūralų*, o ne metafizinį, teologinį paaiškinimą:

> Šneka žmogų skiria nuo kitų gyvūnų, o kalba vieną tautą skiria nuo kitos. Iš kur yra kilęs žmogus, galima sužinoti tik po to, kai jis pašneka. Papročiai ir poreikiai priverčia kiekvieną žmogų išmokti savo šalies kalbą. Bet dėl ko tam tikra kalba yra būtent jo, o ne kitos šalies kalba? Norint atsakyti į šį klausimą, reikia įsigilinti į su vieta susijusias priežastis, kurios būtų ankstesnės už pačius papročius: šnekos, kaip pirmosios socialinės institucijos, forma priklauso tik nuo natūralių priežasčių.

Tad grįžti prie šių natūralių priežasčių tolygu išvengti teologinio-moralinio *usteron proteron*[i], kurį darė, pavyzdžiui, Condillacas. Žinome, kad antrajame *Samprotavime* Rousseau, pripažindamas Condillaco įtaką, vis dėlto jam priekaištauja už tai, kad siekdamas paaiškinti kalbų kilmę, šis pasitelkė papročius ir visuomenę, kartu pretenduodamas pateikti grynai natūralų paaiškinimą to, kas, jo požiūriu, vis dėlto yra Dievo dovana. Rousseau apgailestauja, kad Condillacas savaimine duotybe laiko tai, kuo kaip tik reikėtų nuo pat pradžių suabejoti, t. y. „tarp kalbos išradėjų jau susiformavusią tam tikrą visuomenę". Tai „klaida tų, kurie samprotaudami apie gamtinį būvį į jį perkelia iš visuomenės paimtas idėjas". Taip pat ir šiuo požiūriu *Esė* atitinka *Samprotavimą*. Iki kalbos nėra jokios socialinės institucijos. Kalba yra ne vienas kultūros elementas tarp daugelio kitų, bet institucijos apskritai stichija[ii]. Ji apima ir suformuoja bet kokią socialinę struktūrą. Visuomenėje nėra nieko, kas būtų anksčiau už ją, todėl jos priežastis gali būti tik ikikultūrinė, t. y. natūrali. Nors kalbos esmę sudaro jausmas, jos priežastis, kuri nėra jos esmė, kyla iš gamtos, t. y. iš poreikio. Ir jei norėtume čia surasti tikslią jungtį tarp antrojo *Samprotavimo* ir keturių *Esė* skyrių, kuriuose svarstoma apie kalbų kilmę ir skirtumus (būtent remiantis tais faktais, iš kurių mes padarėme išvadą), reikėtų pakartotinai perskaityti bet kurį *Pirmosios Samprotavimo Dalies* puslapį, kuriame rašoma apie santykį tarp instinkto ir visuomenės, tarp jausmo ir poreikio, tarp šiaurės ir pietų. Čia pamatytume: 1) kad pamainomumas yra to santykio struktūrinė taisyklė („Tad laukinis žmogus, kuriam gamta davusi vien instinktą arba, tiksliau, kuris *vietoj to, ko jam trūksta, galbūt kaip kompensaciją yra gavęs sugebėjimą iš pradžių pamainyti stokójamą dalyką, o paskui jį pakylėti virš gamtos*, pradeda nuo grynai gyvuliškų funkcijų". (Kursyvas mūsų)); 2) kad nepaisant esminio jausmo ir poreikio heterogeniškumo, jausmas prisijungia prie poreikio kaip pasekmė prie priežasties, kaip rezultatas prie kilmės: „Kad ir ką sakytų moralistai, dažnai žmogiškas supratimas kyla iš jausmų... O jausmai savo ruožtu kyla iš mūsų poreikių..."; 3) kad Rousseau *suteikia vietos* geografiniam, t. y. struktūriniam paaiškinimui, kurį sako galįs paremti faktais; ir kad šis paaiškinimas tolygus šiaurės ir pietų tautų skirtumui, kai šiaurės tautos gauna pakaitalą, galintį užpildyti stoką, kurios nejaučia pietų tautos. Ir kai

[i] *usteron* (gr.) – „vėlesnis", *proteron* (gr.) – „ankstesnis, pirmesnis". Turimas omenyje toks samprotavimas, kai tai, kas yra vėliau, paskelbiama ankstesniu, pirmesniu.

[ii] *élément* – čia Derrida naudojasi šio žodžio dviereikšmiškumu: jis reiškia ir „elementas", ir „stichija".

VIII *Esė* skyrius taip pradeda svarstymus apie skirtumus: „Pasistenkime savo tyrinėjimuose atpažinti pačią gamtos tvarką. Esu priverstas padaryti nukrypimą viena tema, kuri taip nuvalkiota, kad tapo banali, bet visada reikia prie jos grįžti, norint surasti žmogiškų institucijų kilmę“, – mes galime įsivaizduoti, kur įterpti ilgą išnašą, kurios reikalauja ši *Samprotavimo* ištrauka (Rousseau ką tik paaiškino, kad „jausmai savo ruožtu kyla iš mūsų poreikių...“):

> Jeigu reikėtų, man būtų nesunku šią nuojautą paremti faktais ir parodyti, kad visose pasaulio Tautose Dvasios pažanga aiškiai proporcinga iš Gamtos gautiems arba aplinkybių nulemtiems poreikiams ir, atitinkamai, jausmams, skatinusiems šiuos poreikius patenkinti. Galėčiau parodyti, kad Egipte menai gimė ir išsiplėtojo ištvinstant Nilui; galėčiau pasekti menų plėtrą Graikijoje, kur tarp Atikos Smėlynų bei Uolų jie sudygo, išaugo ir išsistiebė iki pat Dangaus, o štai vaisingose Eufrato Pakrantėse negalėjo įsišaknyti. Galėčiau pastebėti, kad apskritai Šiaurės Tautos išradingesnės nei Pietų, nes joms sunkiau išsiversti be išradingumo. *Tarsi šitaip Gamta norėjo sulyginti dalykus, Dvasiai suteikdama vaisingumo, kurio ji pagailėjo Žemei.*“ (p. 143–144. Kursyvas mūsų).

Tad esama tam tikros gamtinės ekonomijos, kuri rūpinasi pagal poreikius sureguliuoti sugebėjimus ir paskirstyti pakaitalus bei kompensacijas. O tai suponuoja, kad pati poreikio sfera yra sudėtinė, hierarchizuota, diferencijuota. Būtent šia prasme su visais šiais tekstais reikėtų susieti *Socialinio kontrakto* III knygos VIII skyrių. Čia galima aptikti veikalo *Įstatymų dvasia* įtaką[i]. Visa teorija apie poreikius *pranokstančią* darbo produkciją čia sudaro bendrą sistemą su valdžios formų tipologija (remiantis „nuotoliu tarp liaudies ir valdžios“) ir su aiškinimu, paremtu klimato ypatybėmis (pagal tai, kiek nutolstama ar „priartėjama prie linijos“): „Tad štai kiekvienas klimatas sudaro natūralias priežastis, pagal kurias galima apibrėžti Valdymo formą, atsirandančią dėl klimato, ir netgi pasakyti, kokio tipo gyventojų ten turėtų būti.“ (T. III, p. 415).

Tačiau poreikių teorija, kuri yra *Esė* pagrindas, žinoma, geriausiai išdėstyta penkių puslapių fragmente, kurį neabejotinai įkvėpė mus čia

[i] *Esprit des lois* – Prancūzų filosofo Montesquieu pagrindinis veikalas, išleistas be datos ir be vardo 1748 metais ir turėjęs didžiulės įtakos politiniam mąstymui.

[1] Šį fragmentą, kurio rankraštis buvo prarastas, 1861 metais išspausdino Streickeisen-Moultou. Jis dar kartą išleistas *Pléiade* leidyklos knygoje *Politiniai fragmentai* [*Fragments politiques*] (T. III, p. 529) pavadinimu *Klimato įtaka civilizacijai*.

dominantys skyriai ir *Politinių institucijų* projektas[1]. Jame išskiriamos trys poreikių rūšys: tie poreikiai, kurie „priklauso nuo išlikimo" ir nuo „gyvybės palaikymo" (maistas, miegas); tie, kurie susiję su „gerove", kurie „iš tiesų yra vien reikmės, tačiau kartais tokios ūmios, kad kamuoja labiau nei tikri poreikiai" („nepaprastai didelis jusliškumas, ištižimas, lyčių sueitis ir visa tai, kas tenkina mūsų jusles"); „trečioji poreikių rūšis, kuri atsiranda po kitų [poreikių] ir neleidžia jiems dominuoti – tai dėl nuomonės atsirandantys poreikiai ". Kaip pažymi Rousseau, reikia, kad pirmieji poreikiai būtų patenkinti, idant atsirastų trečioji poreikių rūšis, tačiau mes jau pastebėjome, kad *antrasis ar antraeilis poreikis kiekvieną kartą dėl neatidėliotinumo ar išorinės būtinybės pašalina pirmąjį poreikį ir užima jo vietą. Jau iš karto esama poreikių perversijos, jų natūralios tvarkos apvertimo.* Ir mes ką tik matėme, kad poreikiais vadinama tai, kas kitur vadinama jausmais. Tad poreikis nuolat glūdi jausme. Bet jei norima suvokti pirmąją jausmų, visuomenės ir kalbos kilmę, reikia sugrįžti į pirmosios rūšies poreikių gelmę. Mūsų fragmentas apibrėžia *Esė* programą, kuri, beje, pradedama įgyvendinti po kelių puslapių taip:

> „Taip viskas iš pradžių apsiriboja išlikimu, ir dėl to žmogus priklauso nuo savo aplinkos. Jis priklauso nuo visko ir tampa tuo, kuo jį priverčia būti visa tai, nuo ko jis priklauso. Klimatas, saulė, oras, vanduo, žemės ir jūros vaisiai formuoja jo temperamentą, būdą, nulemia jo skonį, jausmus, darbus, įvairiausio pobūdžio veiksmus." Gamta grindžiamas aiškinimas galioja ne kultūros atomams, bet visa apimančiam socialiniam faktui: „Jei tai ne visiškai tinka individams, tai neabejotinai tinka tautoms... Tad prieš imantis žmonių giminės istorijos, reikėtų pradėti analizuoti jų kasdienybę su visa jos įvairove." (P. 530).

Aiškinimas natūralia vieta – tai ne statika. Atsižvelgiama į natūralius pokyčius – į metų kaitą ir migraciją. Rousseau dinamika – tai keista sistema, kurioje etnocentrizmo kritika sudaro organišką visumą su europocentrizmu. Tai galima aiškiau suprasti atsargiai supinant vieną fragmentą iš traktato *Emilis* su fragmentu iš *Esė*. Pamatysime, kaip tuo metu itin retai vartotos *kultūros* sąvokos metaforinė vertė sujungia gamtą ir visuomenę. Veikale *Esė*, kaip ir traktate *Emilis* vietų ir metų laikų kaitai, žmonių kraustymuisi ir žemiškiems pokyčiams randamas natūralus paaiškinimas. Bet *Esė* dar iki šio aiškinimo skelbiamas europietiško prietaro nepripažinimas, o traktate *Emilis* po šio aiškinimo seka europocentrinio tikėjimo išpažinimas. Kadangi nepripažinimas ir tikėjimo išpažinimas neatlieka

tos pačios funkcijos ir nėra tos pačios plotmės, kadangi jie vienas kitam neprieštarauja, mes galime sėkmingai iš jų vėl sukomponuoti sistemą. Iš pradžių vieną šalia kito sudėkime tekstus:

Esė:

> Didysis Europiečių filosofų trūkumas yra tas, kad apie daiktų kilmę jie visada filosofuoja remdamiesi tuo, kas vyksta aplink juos. Jie nevengia mums parodyti pirmuosius žmones, gyvenančius nedėkingoje ir nederlingoje žemėje, mirštančius iš šalčio ir alkio, skubančius susimeistrauti prieglobstį ir drabužių; jie visur mato tik Europos sniegą bei ledynus, net nesusimąstydami, kad žmonių giminė, kaip ir visos kitos giminės, gimė šiltuose kraštuose ir kad dviejuose trečdaliuose pasaulio žiema beveik nežinoma. Norint studijuoti žmones, reikia žiūrėti to, kas šalia, tačiau norint studijuoti žmogų, reikia išmokti žvelgti toliau: tam, kad būtų atrastos bendros savybės, iš pradžių reikia pastebėti skirtumus. Žmonių, gimusių šiltuose kraštuose, rūšis išplitusi nuo šiltų iki šaltų kraštų. Šaltuose kraštuose jų padaugėja, o tada jų srautas grįžta į šiltus kraštus. Iš šio veiksmo ir atoveiksmio gimsta žemės pokyčiai ir nuolatinis jos gyventojų judėjimas (VIII skyrius).

Emilis:

> Kraštas daro įtakos žmonių *kultūrai. Žmonės yra visa tai, kuo jie gali būti tik esant nuosaikiam klimatui.* Klimato kraštutinumai akivaizdžiai nepalankūs. *Žmogus nėra pasodintas tarsi medis kokioje nors šalyje, kad ten liktų visiems laikams.* O tas, kuris nuo vieno kraštutinio taško vyksta į kitą, priverstas atlikti dvigubai ilgesnę kelionę nei tas, kuris iškeliauja nuo vidurio, idant pasiektų tą patį tašką. ...Prancūzas gyvena Gvinėjoje ir Laplandijoje, bet juodaodis lygiai taip pat negyvens Torneo, o samojedas – Benino įlankoje [Gvinėjoje]. Atrodo, smegenų struktūra dviejuose kraštutiniuose kraštuose yra ne tokia tobula. Nei juodaodžiai, nei laplandai neturi europietiško proto. Tad jei norėčiau, kad mano mokinys galėtų būti žemės gyventojas, pasiimčiau jį į nuosaikaus klimato zoną, geriausiai, pavyzdžiui, į Prancūziją. Šiaurėje žmonės turi gausiai valgyti iš nederlingos žemės, o pietuose – mažiau ir iš derlingos žemės. Iš čia kyla skirtumas, dėl kurio vieni tampa darbštūs, o kiti – mąslūs..." (P. 27. Kursyvas mūsų).

Kuo šie iš pažiūros prieštaringi tekstai papildo vienas kitą? Vėliau pamatysime, kaip kultūra susijusi su agrikultūra. Čia pasirodo, kad tiek,

kiek žmogus priklauso nuo žemės ir klimato, tiek jis save *kultivuoja*: auga, suformuoja visuomenę ir „kraštas daro įtakos žmonių kultūrai". Tačiau ši kultūra – tai taip pat galia pakeisti [savo] kraštą, atsiverti kitai kultūrai – žmogus gali žiūrėti toliau, „jis nėra pasodintas tarsi medis", jis yra įtrauktas į migracijas bei pokyčius, kaip sako abu tekstai. Nuo šiol etnocentrizmą galima kritikuoti dėl to, kad jis mus uždaro tam tikroje vietovėje ir empirinėje kultūroje: europiečiai klysta nekeliaudami, laikydami save nejudančiu žemės centru, likdami pasodinti tarsi medžiai savo šalyje. Tačiau ši empirinės Europos kritika neturi trukdyti pripažinti, kaip, atrodo, galvoja Rousseau, kad europietis natūraliai būdamas per vidurį tarp dviejų kraštutinių taškų gali lengviau judėti iš vienos vietos į kitą, atsiverti universalios kultūros akiračiui ir jos įvairovei. Būdamas pasaulio centre, europietis sėkmingai gali būti europiečiu ir tuo pačiu metu kažkuo visai kitu. („Žmonės yra visa tai, kuo jie gali būti, tik nuosaikiame klimate.") Europietis tiesiog klysta *iš tiesų* nepasinaudodamas šia universalumo atvertimi.

Visa ši argumentacija juda ratu tarp dviejų Europų, – ji liko ar tapo klasikine. Mes jos čia nenagrinėsime kaip tokios. Pastebėsime tik tai, kad ji yra viso Rousseau samprotavimo sąlyga. Jei, jo požiūriu, nebūtų kokios nors konkrečios kultūros atsivėrimo, atverties bet kokiai kitai kultūrai apskritai, įsivaizduojamų variacijų kaitos bei galimybės, klausimai nebūtų keliami. Negana to, skirties apibrėžimas būtų neįmanomas. Skirtis tarp šiaurės ir pietų, poreikio ir jausmo, priebalsės ir intonacijos ir t. t. atsiranda tik todėl, kad yra ir tam tikras vidurys, tam tikra per vidurį einanti paslanki ir nuosaiki linija. Už šios nuosaikios zonos (Europoje, „geriausiai, pavyzdžiui, į Prancūziją") – etnologo ir pasaulio piliečio gimimo vietos – faktinio apibrėžimo slypi esminė būtinybė: kaip tik *tarp* besiskiriančių galima mąstyti skirtį. Tačiau šią skirtį-tarp galima suvokti dviem būdais: kaip kitą skirtį arba kaip prieigą prie neskirties. Rousseau tai nekelia jokių abejonių: nuosaikios zonos gyventojas savo skirtumą, jį nutrindamas ar įveikdamas suinteresuotu indiferentiškumu[i], *privalo* paversti atvertimi žmogaus žmogiškumui. Pedagoginiai pasiekimai ir etnologinis humanizmas esą sėkmingai atsirado Europoje, „geriausiai, pavyzdžiui, Prancūzijoje", šiame laimingame pasaulio kampelyje, kur žmogui nei šalta, nei šilta.

[i] *dans une in-différence intéressée* – prancūzų kalboje esama etimologinio ryšio tarp *différence* („skirtis, skirtumas, skirtybė") ir jo priešybės *indifférence* („abejingumas, indiferentiškumas"). *Indifférence* etimologiškai implikuoja tiek skirties neigimą, tiek buvimą joje, nes priešdėlis *in* turi tiek neigimo, tiek vietos, buvimo kame nors reikšmę.

Iš šios privilegijuotos stebėjimo vietos bus galima geriau valdyti priešpriešų žaismą, kraštutinių taškų tvarką ir dominavimą. Bus galima geriau suprasti natūralias kultūros priežastis. Kadangi kalba yra ne šiaip elementas, bet pati kultūros stichija[i], iš pradžių tiek kalboje, tiek gamtoje reikia nustatyti tarpusavyje susijusių ir viena per kitą artikuliuotų verčių priešpriešas. Kas kalboje turi atitikti poreikio, t. y. šiaurės dominavimą? Priebalsė arba artikuliacija. O jausmo, t. y. pietų dominavimą? Intonacija arba moduliacija.

Dominavimo žaismas būtų nepaaiškinamas, jei apsiribotume paprastu teiginiu, tvirtinančiu, kad kalbos gimsta iš jausmo (III skyrius). Idant poreikis šiaurėje taptų dominuojantis jausmo atžvilgiu, reikia, kad tam tikra inversija ar perversija jau būtų įmanoma poreikio apskritai sąrangoje ir tokio poreikio, kuris visada susijęs su jausmu: kuris jį sužadina, iškreipia, jam save pajungia arba jį kontroliuoja. Taigi apeliavimas į antrąjį *Samprotavimą* ir į klimatui skirtą *Fragmentą* buvo būtinas. Jis mums leidžia paaiškinti šį *Esė* teiginį: „Laikui bėgant, visi žmonės pasidaro panašūs, bet skiriasi jų raidos tvarka. Pietiniame klimate, kur gamta turtinga, poreikiai gimsta iš jausmų; šaltuose kraštuose, kuriuose gamta šykšti, jausmai gimsta iš poreikių, o iš kalbų – liūdnųjų būtinybės dukterų – sklinda sunkios jų kilmės dvelksmas" (X skyrius).

Net jei iš tiesų šiaurinio poliaus dominavimas pietinio poliaus atžvilgiu, poreikio dominavimas jausmo atžvilgiu, artikuliacijos dominavimas intonacijos atžvilgiu yra *laipsniškas*, jis vis tiek turi *substitucijos* prasmę. Kaip jau ne sykį atskleidėme, palaipsnis nutrynimas kartu įtvirtina ir pamainantį substitutą. Šiaurės žmogus *mylėk mane* iškeitė į *padėk man*, energiją pakeitė aiškumu, intonaciją – artikuliacija, širdį – protu. Be abejo, formali substitucija išreiškia energijos, šilumos, gyvybės, jausmo susilpnėjimą, tačiau jis lieka transformacija, formos pokyčiu, o ne vien galios susilpnėjimu. Ši substitucija itin menkai gali būti paaiškinta kaip paprastas degradavimas, joje slypi tokio masto perkėlimas ir inversija, kad nurodo į visai kitą poreikio funkciją. *Normalioje* kilmės sąrangoje (pietuose), II skyriaus teiginio (*Kad pirmasis šnekos išradimas kyla ne iš poreikių, bet iš jausmų* ir „pirmieji poreikiai natūraliai lėmė žmonių atitolimą vienas nuo kito, o ne suartėjimą") vertė yra visiškai bendro pobūdžio. Tačiau šiaurėje ši normali kilmės sąranga yra apversta. Šiaurė nėra tiesiog nutolęs pietų „kitas", ji nėra riba, kuri pasiekiama einant nuo

[i] Žr. šio skyrelio ii vert. paaiškinimą, p. 286.

vienintelės pietinės kilmės. Rousseau tam tikra prasme priverstas pripažinti, kad šiaurė – tai taip pat ir *kita kilmė*. Šiuo atveju šį statusą jis priskiria būtent mirčiai, kadangi absoliuti šiaurė – tai mirtis. Normaliomis aplinkybėmis poreikis atitolina, o ne suartina žmones, tačiau šiaurėje jis yra visuomenės kilmė:

> *Vietoj* jausmus maitinančio dykinėjimo čia *atsirado juos tramdantis darbas*: prieš svajojant apie laimingą gyvenimą, reikėjo pagalvoti apie išgyvenimą. Abipusis poreikis vienijo žmones labiau nei tai būtų padaręs koks nors jausmas. Visuomenė susiformavo tik darbinės veiklos dėka – nuolatinis pražūties pavojus neleido apsiriboti gestų kalba, ir jų pirmieji žodžiai buvo ne *mylėk mane*, bet *padėk man*.
> Nors šie du pasakymai ir panašūs[i], vis dėlto jie ištariami gerokai *skirtingu* tonu: [tariant žodžius „padėk man"] reikėjo ne priversti *pajusti*, bet priversti *suvokti*, tad čia veikia ne *energija*, o *aiškumas*. *Intonacija*, kurios širdis ne beišreiškė, buvo *pakeista* tvirtomis ir jusliškai aiškiomis *artikuliacijomis*, ir jei kalbinė forma dar turėjo kokį nors natūralumo įspaudą, tai jis kalbai suteikdavo dar daugiau kietumo. (Kursyvas mūsų).

Šiaurėje jausmai neišnyksta: jie pakeičiami, bet ne nutrinami. Tai, kas užima geismo vietą – darbas – ne susilpnina, bet *sutramdo* jausmus. Darbas išstumia, o ne sumažina geismo galią. Jis ją perkelia kitur. Štai dėl ko „šiaurės žmonės nėra bejausmiai, bet jie turi kitokio pobūdžio jausmų": pyktis, susierzinimas, įniršis, nerimas – tai pietietiškos aistros perkėlimai kitur. Pietuose jausmai netramdomi, dėl to kyla tam tikras glebumas, nenuosaikumas, kuris nepriimtinas nuosaikių kraštų žmogui:

> Šiltų kraštų jausmai turi geismingumo, kylančio iš meilės ir glebumo – gamta taip sutvarko žmonių gyvenimą, kad jiems beveik nieko nereikia daryti. Jei tik koks nors azijietis turi moterų ir ramybę, jis patenkintas. Tačiau šiaurėje, kur žmonės turi gausiai valgyti iš nederlingos žemės, jie pajungti daugybei poreikių ir juos nesunku supykdyti. Viskas, kas daroma šalia jų, jiems kelia nerimą: kadangi jiems išgyventi labai sunku, kuo jie skurdesni, tuo labiau laikosi to, ką turi. Prisiartinti prie jų tolygu pasikėsinti į jų gyvybę. Iš čia karštas jų būdas, jie greitai užsiplieskia pykčiu prieš viską, kas juos žeidžia. Dėl to patys natūraliausi jų balsai kupini pykčio ir grasinimų, visuomet *tvirtų artikuliacijų*, dėl kurių jie tampa šiurkštūs ir triukšmingi...

[i] Prancūziškai šie pasakymai skiriasi tik viena raide ir skamba labai panašiai: *aimez-moi* ir *aidez-moi*.

> Štai, mano nuomone, pačios bendriausios pirmykštėms kalboms būdingų skirtumų fizinės priežastys. Pietų kalbos turėjo būti *gyvos, skambios, intonuotos, gražbylingos, miglotos dėl energijos pertekliaus*; šiaurės kalbos turėjo būti *duslios, šiurkščios, aiškiai artikuliuotos, rėksmingos, monotoniškos, lengvai suprantamos veikiau dėl žodžių gausos nei dėl geros sakinių konstrukcijos.* Šiuolaikinės kalbos, kurios šimtą kartų susimaišiusios ir persiformavusios, kai ką iš šių skirtumų dar išsaugo..." (XI skyrius. Kursyvas mūsų).

Kalbinės artikuliacijos polius – šiaurėje. Tad artikuliacija (skirtis kalboje) nėra tiesiog paprastas nutrynimas: ji neprislopina geismo ar intonacijos energijos. Ji perkelia geismą kitur ir sutramdo jį darbu. Ji yra ne galios susilpnėjimo ženklas, nepaisant to, ką čia ar kitur Rousseau, atrodo, nori įteigti, bet, priešingai, išreiškia antagonistiškų galių konfliktą, skirtį galioje. Poreikio galia, jam būdinga ekonomija, kuri darbą padaro būtiną, darbuojasi būtent prieš geismo galią ir ją tramdo, per artikuliaciją sunaikina giedojimą.

Šis galių konfliktas atitinka tam tikrą ekonomiją, kuri yra ne vien poreikio ekonomija, bet galios santykių tarp geismo ir poreikio sistema. Čia susipriešina dvi galios, kurias lygiai taip pat galima laikyti gyvenimo galiomis arba mirties galiomis. Tenkindamas neatidėliotinus poreikius, šiaurės žmogus gelbsti savo gyvastį ne tik nuo būtinų dalykų stokos, bet ir nuo mirties, kurią sukeltų nežabotas pietietiško geismo išlaisvinimas. Jis saugosi nuo geismingumo grėsmės. Bet kita vertus, jis kovoja prieš šią mirties galią naudodamasis kita mirties galia. Šiuo požiūriu pasirodo, kad gyvybė, energija, geismas ir t. t. yra pietuose. Šiaurietiška kalba yra mažiau gyvybinga, mažiau gyvastinga, ne tokia daininga, šaltesnė. Dėl kovos prieš mirtį šiaurės žmogus miršta šiek tiek anksčiau ir „liaudyje sakoma... kad šiauriečiams, kaip, beje, ir gulbėms, nebūdinga mirti giedant". (XIV skyrius).

O raštas šiaurėje – šaltas, skurdus, samprotaujantis ir, nors ir nukreiptas į mirtį, tačiau tokia *galinga gudrybe*, tokiu galios išsisukimu[i], kuris stengiasi išsaugoti gyvastį. Iš tiesų, kuo labiau kalba artikuliuota, kuo labiau artikuliacija joje ima dominuoti, kuo labiau ji tampa griežtesnė ir tvirtesnė, tuo geriau ji pasiduoda raštui, tuo labiau jai jo reikia. Tokia yra pagrindinė *Esė* tezė. Istorinė pažanga ir pagal keistą papildomumo grafiką joje atsirandanti degradacija veda į šiaurę ir į mirtį: istorija nutrina

[i] *par ce* tour de force, *ce détour de la force* – apie žodžio *tour* daugiareikšmiškumą žr. šio skyrelio i vert. paaiškinimą, p. 282. *Détour* reiškia „aplinkkelis, posūkis".

vokalinę intonaciją ar veikiau ją sutramdo, nutiesia artikuliacijos vagas, išplečia rašto galias. Štai dėl ko rašto palikti griuvėsiai geriau jaučiami šiuolaikinėse kalbose:

> Šiuolaikinės kalbos, kurios šimtą kartų susimaišiusios ir persiformavusios, kai ką iš šių skirtumų dar išsaugo: prancūzų, anglų, vokiečių – tai kalbos, kuriomis privačiai šnekasi vienas kitam padedantys, tarpusavyje šaltakraujiškai samprotaujantys arba pykčiui užėjus greitai užsiplieskiantys žmonės. Tačiau šventąsias paslaptis skelbiantys Dievo tarnai, liaudžiai įstatymus suteikiantys išminčiai, daugumai vadovaujantys vadai turi kalbėti arabų arba persų kalba[1]. *Rašytiniu pavidalu mūsų kalbos yra geresnės nei šnekamuoju*, ir mus su didesniu malonumu skaito nei mūsų klausosi. Priešingai, rytietiškos kalbos užrašytos praranda gyvybingumą ir šilumą: tik pusė jų kalbos prasmės glūdi žodžiuose, nes visa jos galia – intonacijose. Apie Rytų genialumą spręsti iš jų knygų tolygu siekti nutapyti žmogų pagal jo lavoną. (XI skyrius. Kursyvas mūsų).

Rytų lavonas – knyga. O mūsiškis jau glūdi ir mūsų šnekoje. Mūsų kalba, net jei apsiribotume vien šneka, pernelyg daug intonacijų jau yra iškeitusi į pernelyg daug artikuliacijų, ji jau praradusi gyvybingumą ir šilumą, ji jau pagraužta rašto. Jos intonaciniai bruožai pagraužti priebalsių.

Nors tai, Rousseau supratimu, nėra vienintelis artikuliavimo lygmuo, vis dėlto suskaidymas į žodžius jau nubraukė intonacijos energiją (vartodami šį žodį „nubraukti", mes paliksime dviprasmiškas nutrynimo ir perbraukimo, nuslopinimo ir represavimo vertes, kurias Rousseau siūlo vienu metu). Šiaurės kalbos „aiškios dėl žodžių gausos", pietų kalbose „tik pusė kalbos prasmės glūdi žodžiuose, nes visa jos galia – intonacijose".

Nubraukti tolygu pagaminti pakaitalą. Bet, kaip visada, pakaitalas yra nepilnas, jo neužtenka visai užduočiai atlikti, jam kai ko trūksta, kad galėtų užpildyti stoką, jis prisijungia prie blogio, kurį turėtų ištaisyti. Intonacijos praradimas yra blogis, kurį pamaino artikuliacija. Ji yra „tvirta", „kieta" ir „triukšminga", ji nėra giedanti. O kai raštas mėgina intonaciją pamainyti intonaciniais kirčiais[i], šie tėra tam tikri dažai, skirti užtušuoti intonacijos lavoną. Raštas – šiuo atveju intonacijos užrašymas – ne tik savo gudrybe slepia kalbą, bet ir užmaskuoja jau suirusį kalbos kūną.

[1] Nuorodoje Rousseau priduria: „Turkų kalba yra šiaurietiška."

[i] Turimi omenyje kirčiavimo ženklai.

„Mes [šiuolaikiniai žmonės – J. D. past.] nieko nenutuokiame apie skambią bei harmoningą kalbą, kuri byloja tiek garsais, tiek balsais. Manantieji, kad intonaciniai kirčiai *pamaino* intonaciją, klysta: intonaciniai kirčiai išgalvojami tada, kai intonacija jau prarasta[1]" (VII skyrius. Kursyvas mūsų). Kirčiai, kaip ir skyryba, yra rašytinis blogis – tai ne tik *perrašinėtojų* išradimas, tai išradimas tų, kuriems jų perrašoma kalba yra *svetima*: perrašinėtojas ar perrašytų kopijų skaitytojas savo esme yra svetimas gyvam kalbos vartojimui. Jie visada užsiima mirštančia šneka, kurią mėgina nugrimuoti: „...Kai romėnai pradėjo studijuoti graikų kalbą, perrašinėtojai, siekdami jiems nurodyti tarimą, išrado kirčius, kvėptelėjimo ir prozodinius ženklus. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad patys graikai vartojo tuos ženklus, nes juk jiems jų visai nereikėjo." Dėl mums jau žinomų priežasčių Rousseau negalėjo nesižavėti perrašinėtojo vaidmeniu. Ypač muzikoje (nors ne tik) perrašymo momentas yra pavojingas, kaip ir apskritai bet koks užrašymas, kuris tam tikra prasme iš karto jau yra perrašymas – kitokių ženklų imitavimas. Reprodukuojant ženklus, produkuojant ženklų ženklus, perrašinėtojui visuomet kyla pagunda pridurti *papildomų* ženklų, kad geriau atkurtų originalą. Geras perrašinėtojas turi atsilaikyti prieš papildomo ženklo pagundą. Priešingai, vartodamas ženklus, jis turi būti ekonomiškas. Nuostabiame *Muzikos žodyno* straipsnelyje „Perrašinėtojas" Rousseau, kaip skrupulingas ir iškalbingas savo amatą pameistriui aiškinantis amatininkas, pataria „niekada nerašyti nenaudingų natų", „nenaudingai nedauginti ženklų"[2].

Skyryba – geriausias nefonetinio žymėjimo rašte pavyzdys. Jos negalėjimas perteikti intonacijos ir moduliacijos parodo ir išskleidžia visą rašto, ribojamo savo paties priemonių, varganumą. Skirtingai nuo Duclos[3], kuriuo jis vis dar naudojasi, Rousseau čia kritikuoja ne tiek skyrybos esmę, kiek netobulą situaciją, kurioje ji buvo palikta: reikėtų išrasti šaukiamąjį ženklą, kad „raštu būtų galima atskirti vardu vadinamą žmogų nuo

[1] Žodis „pamainyti" [„*suppléer*"] taip pat pasirodo intonacijai skirtame tekste apie *Tarimą* (p. 1249).

[2] Žr. taip pat *Su naujais muzikiniais ženklais susijęs projektas* [*Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*] (1742), *Šiuolaikinei muzikai skirtas esė* [*Dissertation sur la musique moderne*] (1743), *Emilis*, p. 162 (žr. samprotavimą, prasidedantį taip: „Manoma, kad jeigu aš neskubu jo išmokyti skaityti raidžių, tai lygiai taip pat neskubėsiu jo išmokyti skaityti iš natų"), ir J. Starobinski, *Skaidrumas ir kliūtis*, p. 177 ir t.

[3] Kalbėdamas apie kalbėjimo intonaciją, kuri „keičia patį kalbos turinį, kaip nors pastebimai nepakeisdama tarimo intonacijos", Duclos daro tokią išvadą: „Rašte mes pažymime klausimą ir nuostabą. Bet kiek mes turime sielos pokyčių ir atitinkamai kalbėjimo moduliacijų, kurioms nesama jokių rašytinių ženklų ir kurias galima užčiuopti tik protaujant ir jaučiant! Tokios yra intonacijos, žyminčios pyktį, panieką, ironiją ir t. t. ir t. t." (P. 416).

šaukiant kviečiamo žmogaus". Ir netgi ironijos ženklą. Mat nepaisant nepasitikėjimo raštu (ir kaip tik dėl to nepasitikėjimo), Rousseau nori išsemti visus rašto vienareikšmiškumo, aiškumo, tikslumo resursus. Šios vertės yra negatyvios, kai atšaldo jausmo išraišką, bet pozityvios, kai išvengia nesusipratimo, dviprasmybių, veidmainystės ir pirmapradžio šnekėjimo ar giedojimo paslėpties. *Muzikos žodynas* rekomenduoja „santykių tikslumą" ir „ženklų aiškumą" (straipsnis „Perrašinėtojas").

Tad skirtumas tarp intonacijos ir intonacinių kirčių skiria šneką nuo rašto, kaip kokybę nuo kiekybės, galią nuo suerdvinimo. „Mūsų tariami intonaciniai kirčiai yra vien balsės arba kiekybiniai jų ženklai[i]; jie nežymi jokios garsų įvairovės." Kiekybė susijusi su artikuliacija. Šiuo atveju su garsų, o ne su žodžių artikuliacija, kaip buvo prieš tai. Rousseau atsižvelgia į tai, ką A. Martinet vadina *dviguba* kalbos *artikuliacija* – garsine ir žodine. „Balsių" arba „balsų" supriešinimas su intonacija arba su „garsų įvairove", aišku, suponuoja, kad balsis nėra grynas balsas, bet tai balsas, kuris iš karto pajungtas diferenciniam artikuliavimo darbui. Čia balsis ir balsas nesupriešinami su priebalsiu, kaip tai daroma kitame kontekste.

Visas VII skyrius „Apie šiuolaikinę prozodiją", kuriame kritikuojami prancūzų gramatikai ir kuris veikale *Esė* svarbiausias, yra ryškiai paveiktas Duclos. Iš jo pasiskolinti dalykai yra aiškiai deklaruojami, svarūs ir esminiai. Turint omenyje architektūrinę šio skyriaus svarbą, sunku įsivaizduoti, kad šie iš Duclos pasiskolinti fragmentai būtų buvę įterpti vėliau, kai darbas buvo jau parašytas.

Beje, ar čia galima kalbėti apie skolinimąsi? Kaip paprastai, pasiskolintus fragmentus Rousseau sujungia į visiškai originalią struktūrą. Be abejo, vienur ar kitur jis cituoja kokią nors ištrauką iš „Komentaro" (IV skyrius). Net kai necituoja, daug ką skolinasi iš kai kurių ištraukų, kaip žemiau pateiktame fragmente, kuriame kartu su daugeliu kitų plėtojama sosiūriško tipo mintis (*supra*, p. 57):

> Dėl etimologinių prietarų kuklioje etimologijos srityje atsiranda ne ką mažiau nenuoseklumų, nei jų atsiranda daug rimtesnėse srityse dėl prietarų tikrąja to žodžio prasme. Mūsų rašyba yra keistenybių ir prieštaravimų rinkinys... Vis dėlto, kad ir kaip buvo stengtasi žymėti mūsų prozodiją, labai abejoju, kad tai turėjo kokią nors naudą, o ką jau kalbėti apie tą nemalonų įspūdį, kylantį matant nuo ženklų pasišiaušusį spausdintą puslapį. Yra dalykų, kurie išmokstami tik juos vartojant. Jie yra grynai organiški ir taip

[i] Turimas omenyje raštu žymimas balsių ilgumas arba trumpumas.

> sunkiai pagaunami protu, kad būtų neįmanoma juos suvokti remiantis vien kokia nors teorija, kuri pasirodo klaidinga netgi ja besinaudojančių autorių darbuose. Aš netgi jaučiu, kad tai, ką čia rašau, labai sunku suvokti, ir kad būtų labai aišku, jei kalbėčiau gyvu balsu. (P. 414–415).

Tačiau Rousseau peržiūri tai, ką yra pasiskolinęs, perinterpretuoja, taip pat leidžia sau įvertinti iš naujo, ir šios veiklos reikšmė mums taip pat svarbi. Pavyzdžiui, jis tvirtina, kad ženklas *nubraukia* intonaciją, o rašto gudrybė – šnekos vartojimą. Intonacija nubraukiama perbraukiant kryžmai[i] ir pakeičiant, ji veikiau nustelbiama[ii] nei užmirštama, užtemdoma, nuvertinama: „*Visi senovės žmonių prozodiniai ženklai*, – sako p. Duclos, – *vis dar nebuvo tinkami vartoti kasdien*. O aš pasakyčiau daugiau: kasdienis vartojimas buvo pakeistas tais ženklais." Toliau visa Rousseau argumentacija paremiama intonacijos ženklų ar skyrybos įvedimo į senovės hebrajų kalbą istorija.

Tad konfliktas iškyla tarp intonavimo ir artikuliavimo galių. Čia turime ilgiau apsistoti ties artikuliavimo sąvoka. Ji mums pasitarnavo apibrėžiant archiraštą – tokį, kuris visada jau veikia šnekoje. Ir Saussure'as, prieštaraudamas savo fonologistinėms tezėms, kaip prisimename, pripažino, kad vienintelė „žmogui natūrali" galia yra artikuliavimo galia, o ne šnekamoji kalba. Ar artikuliacija, kaip šnekos sąlyga, savaime nėra a-fažiška[iii]?

Rousseau įveda artikuliacijos sąvoką IV skyriuje „Apie skiriamuosius pirmykštės kalbos bruožus ir apie jos pokyčius". Pirmieji trys skyriai svarstė kalbų kilmės klausimą. V skyrius bus pavadintas *Apie raštą. Artikuliacija ir kalbos tapimas-raštu*. Tad Rousseau, kuris *norėtų pasakyti*, kad šis tapimas-raštu *netikėtai ištinka kilmę*, yra pagrįstas kilme ir atsiranda po jos, *iš tiesų aprašo* būdą, kuriuo šis tapimas-raštu *ištinka iš pat pradžių*, įvyksta nuo pat pradžių. Kalbos tapimas-raštu yra kalbos tapimas-kalba. Rousseau *deklaruoja* tai, ką *nori pasakyti*: tai, kad artikuliacija ir raštas yra postpirmapradė kalbos liga; bet pasako arba aprašo tai, ko *nenori pasakyti*: tai, kad artikuliacija ir atitinkamai rašto erdvė veikia nuo pat kalbos pradžios.

[i] *biffé par un travail de rature* – apie kryžminį perbraukimą žr. I dalies skyrelį *Rašytinė būtis*.

[ii] *oblitéré* – apie šio žodžio daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Tikrinių vardų karas* ii vert. paaiškinimą, p. 146.

[iii] afaziškas – „tai, kas netariama"; *aphasia* (gr.) – dalinis ar visiškas kalbėjimo funkcijos pradimas.

Kaip ir imitacijos atveju (ir dėl tų pačių esminių priežasčių), artikuliacijos vertė ir veikimas yra dvilypiai – tai gyvenimo ir mirties principai, taigi pažangos varikliai ta prasme, kuria Rousseau vartoja šį žodį. Jis *norėtų pasakyti*, kad pažanga, kad ir kokia dviprasmiška būtų, vyksta *arba* į bloga, *arba* į gera, arba glūdi gėryje, arba blogyje. Pirmasis *Esė* skyrius, remdamasis gyvūnų kalbos sąvoka, kuria kai kurie naudojasi dar ir šiandien, iš tiesų parodo, kad *natūralios* gyvūnų kalbos atmeta pažangą. „Konvencinę kalbą turi tik žmonės. Štai dėl ko žmogus progresuoja tai į gera, tai į bloga, ir kodėl gyvūnai to visai nedaro."

Tačiau Rousseau *aprašo tai, ko jis nenorėtų pasakyti*: kad „pažanga" vyksta *ir* į bloga, *ir* į gera. Vienu metu. O tai anuliuoja ir eschatologiją, ir teleologiją, lygiai taip pat kaip ir skirtis – arba pirmapradė artikuliacija – anuliuoja archeologiją.

III. Artikuliacija

Visa tai pasirodo vartojant artikuliacijos sąvoką. Idant tai parodytume, mums reikės padaryti didelį lankstą mūsų kelyje. Norėdami suprasti, kaip veikia „konvencinės artikuliacijos“ (IV skyrius), turime dar kartą paliesti prigimties sąvokos problemą. Užuot veržęsi tiesiai prie pačios sunkumų, kuriuos jau aiškiai pripažino daugybė Rousseau komentatorių, šerdies, apsiribosime sustodami ties sunkumų slenksčiu ir pamėginsime juos išryškinti darbe *Esė*. Jau čia jie atrodo grėsmingi.

„Tas lazdelės judesys...“

Pradėsime nuo keleto tikrų paprastų dalykų ir pasirinksime kelis teiginius, kurių pažodinis aiškumas atrodo neabejotinas. Galime juos perskaityti pirmajame skyriuje.

Pirmasis teiginys. „Šneka žmogų skiria nuo gyvūnų“. Tai pirmieji *Esė* žodžiai. Šneka taip pat yra „pirmoji socialinė institucija“. Tad ji nėra natūrali. Ji natūrali žmogui, ji priklauso jo prigimčiai, jo esmei, kuri, skirtingai nuo gyvūnų esmės, nėra gamtiška[i].

Šneka priklauso žmogui, žmogaus žmogiškumui. Tačiau Rousseau daro perskyrą tarp kalbos ir šnekos. Šnekos vartojimas žmogui universalus, bet kalbos yra skirtingos. „Tautos tarpusavyje skiriasi kalba. Iš kur kilęs žmogus, galima sužinoti tik po to, kai jis prakalba. Papročiai ir poreikiai verčia kiekvieną žmogų išmokti savo šalies kalbą. Bet dėl ko ši kalba yra būtent iš šios, o ne iš kitos šalies? Norint atsakyti į šį klausimą, reikia surasti nuo vietos priklausančią priežastį, kuri būtų ankstesnė už pačius papročius: šnekos, kaip pirmosios socialinės institucijos, forma priklauso nuo natūralių priežasčių.“ Taigi natūralus kalbos priežastingumas susidvejina.

1. Šneka, kalbėjimo apskritai galimybė, kaip pirmoji institucija, turi turėti tik natūralias *bendrąsias* priežastis (poreikio ir jausmo santykiai ir t. t.).

2. Tačiau už šnekos egzistavimo apskritai ribų, vėlgi atsižvelgiant į natūralias priežastis, reikia atkreipti dėmesį į jos *formas* („šnekos, kaip

[i] Prancūzų kalboje žodžiai „natūralus“, „prigimtinis“, „gamtiškas“, kaip ir „prigimtis“, „gamta“ yra bendrašakniai: *naturel* ir *nature*. Deja, verčiant į lietuvių kalbą išnyksta bendrašakniškumas, tačiau etimologinis ryšys išlieka. Čia ir toliau žodis *nature* bus verčiamas arba kaip „prigimtis“, arba kaip „gamta“, nors iš tiesų šis žodis kiekvieną kartą vienu metu reiškia ir viena, ir kita.

pirmosios socialinės institucijos, forma priklauso nuo natūralių priežasčių"). Tai kalbų įvairovės aiškinimas remiantis fizika, geografija, klimatu ir t. t. Šiuo dvigubu natūraliu aiškinimu prasideda pirmosios *Esė* dalies padalijimas, susijęs su kalba ir kalbomis[i]. Pirmieji septyni skyreliai kalbą apskritai (arba pirmykštę kalbą), jos kilmę ir nuopuolį aiškina natūraliomis priežastimis. Pradedant aštuntuoju skyreliu, nuo kalbos apskritai pereinama prie kalbų. Bendrieji ir nuo vietos priklausantys skirtumai aiškinami natūraliomis priežastimis.

Kaip galima nagrinėti šį gamta paremtą aiškinimą?

Antrasis teiginys. „Vos tik žmogus pripažino kitą žmogų, kaip jaučiančią, mąstančią ir į jį panašią būtybę, geismas arba poreikis perduoti jam savo jausmus bei mintis privertė jį ieškoti tam priemonių." Geismas *arba* poreikis – ir dviejų kilmių (pietinės arba šiaurinės) įsitvirtinimo vieta jau garantuota. Ir Rousseau lygiai taip pat kaip ir antrajame *Samprotavime* atsisako kelti klausimą, ar kalba buvo ankstesnė už visuomenę kaip jos sąlyga, ar atvirkščiai. Jam šis klausimas atrodo neišsprendžiamas ir, žinoma, neturi jokios prasmės. Antrajame *Samprotavime*, susidurdamas su milžiniškais kalbos genealogijos sunkumais, beveik atsisakydamas natūralaus ir vien žmogiško paaiškinimo, Rousseau rašo (tai netiesiogiai tvirtinama ir *Esė*): „O kalbant apie mane, pasibaisėjęs tuo, kad sunkumų vis daugėja, ir įsitikinęs, kad beveik neįmanoma įrodyti, jog Kalbos galėjo gimti ir įsitvirtinti vien žmogiškomis priemonėmis, aš palieku tam, kas nori, svarstyti šią sunkią Problemą: kas labiau reikalinga – ar kad Visuomenė būtų iš karto susijusi su Kalbos institucijomis, ar kad iš anksto išrastos kalbos būtų susijusios su steigiama Visuomene." (P. 151).

Tą patį matome ir *Esė*: kalba ir visuomenė pateikiama kartu tuo metu, kai peržengiamas grynas gamtinis būvis, tuo metu, kai pirmą kartą įveikiamas visiškas žmonių išsibarstymas. Šio pirmojo peržengimo akimirką mėginama vėl užčiuopti kalbos kilmę. Antrajame *Samprotavime* galime nustatyti vietą, kurioje reikalinga paaiškinanti išnaša – tai vieta tam dideliam nukrypimui, kuriuo turėjo tapti *Esė*. Ji yra vis dar pirmojoje dalyje, iš karto po Condillaco ir tų, kurie „samprotaudami apie gamtinį būvį į jį perkelia iš visuomenės paimtas idėjas", kritikos. Rousseau žino, kad grynas gamtinis būvis ir pirmapradis išsibarstymas beveik nepateikia resursų, leidžiančių paaiškinti kalbų gimimą. Ir jis pasiūlo šuolį: „Tar-

[i] *le langage et les langues* – apie *langage* ir *langues* skirtumą žr. skyriaus *Knygos pabaiga ir rašto pradžia* i vert. paaiškinimą, p. 15.

kime, kad šis pirmasis sunkumas įveiktas. Perženkime akimirką tą milžinišką erdvę, kuri turėjo skirti gryną gamtinį būvį nuo Kalbų poreikio. Ir tardami, kad jos buvo būtinos, patyrinėkime, kaip jos galėjo pamažu įsitvirtinti. Naujas sunkumas, dar didesnis nei anksčiau..." (p. 147).

„Perženkime akimirką tą milžinišką erdvę..." Iki kokio taško? Ne iki susiformavusios visuomenės, bet iki tos akimirkos, kai susiformavo jos gimimo sąlygos. Tarp gryno gamtinio būvio ir šios akimirkos – „daugybė amžių", sudarytų iš skirtingų laikotarpių[1]. Tačiau išskirti šiuos laikotarpius sunku. Šiuo klausimu visi Rousseau tekstai skiriasi labai nežymiai, jų skirtumai galbūt nestabilūs, visada problemiški. Rizikuojant diskusiją paversti dar komplikuotesne, prie jau išryškintų perskyrų reikia pridurti tokį patikslinimą, kaip tik liečiantį *Esė* ryšį su *Samprotavimu*. Tiek *Samprotavime*, tiek *Esė* tarp gryno gamtinio būvio ir visuomeninio būvio Rousseau aprašo lūšnų laikotarpį. O kadangi *Esė* IX skyriuje šis amžius įvardijamas kaip „senovės laikai", galima būtų mėginti manyti, kad gryno gamtinio būvio pradžia nustatoma tik antrajame *Samprotavime* (pirmojoje dalyje), tuo tarpu *Esė* aptariamas lūšnų laikotarpis atitinka tą, kuris antrojoje *Samprotavimo* dalyje pasirodo po gryno gamtinio būvio. Nors ši hipotezė neatrodo klaidinga ir iš tiesų ją patvirtina daugybė aprašomojo pobūdžio elementų, vis dėlto ji turi būti niuansuojama arba komplikuojama. Lūšnų laikotarpis – toks, koks pateikiamas *Esė* – yra daug artimesnis grynam gamtiniam būviui. Kalbėdamas apie „senovės laikus", kai „žemėje išsibarstę žmonės neturėjo jokios bendruomenės, išskyrus šeimą, jokių įstatymų, išskyrus prigimtinius dėsnius, jokios kalbos, išskyrus gestų ir neartikuliuotų garsų kalbą", Rousseau prideda pastabą: „Senovės laikais aš vadinu tuos laikus, kai žmonės buvo išsibarstę – nesvarbu, kokiam žmogaus amžiui priskirtume šį laikotarpį". Ir čia faktiškai šeimyninės bendruomenės neturi to paties statuso kaip antrojoje *Samprotavimo* dalyje[2]. Jos, atrodo, suartėja su antrojoje *Samprotavimo* dalyje esančia šeimyninės bendruomenės samprata tik tuo metu, kai po tam tikro perversmo, apie kurį kalbėsime vėliau, susiformuoja kitokio tipo šeimos ryšiai, kurie įgalina meilę, moralę, šneką. Tik IX *Esė* skyriaus pabaigą [šiuo požiūriu] galėtume palyginti su antrąja *Samprotavimo* dalimi.

[1] Žr. R. Derathé, *Rousseau ir jo amžiaus politinis mokslas*, p. 175.

[2] J. Mosconi parodo, kad grynas gamtinis būvis egzistuoja taip pat ir *Esė* ir kad „lūšnų" laikotarpis abiejuose tekstuose neturi nieko bendra". Analizė ir genezė: įvairūs požiūriai į intelekto tapsmo teoriją XVIII amžiuje" in *Cahiers pour l'analyse*, 4, p. 75.

„Perženkime akimirką tą milžinišką erdvę..." ir pasiūlykime kitą hipotezę: būdamas gryname gamtiniame būvyje, žmogus, dėl tam tikro perversmo, apie kurį turėsime kalbėti vėliau, susitinka kitą žmogų ir jį pripažįsta. Gailestingumas prabunda ir tampa aktyvus, žmogus nori bendrauti. Tačiau jis ką tik paliko gamtinį būvį. Ir vėl gamtinėmis priežastimis reikia paaiškinti bendravimo priemones. Iš pat pradžių žmogus gali naudotis tik natūraliomis priemonėmis ar „instrumentais" – juslėmis.

Trečiasis teiginys. Tad žmogui tenka veikti kito jusles savo juslėmis. „Štai taip steigiami jusliniai ženklai, kuriais galima išreikšti mintis. Kalbos išradėjai tai pasiekė ne protaudami, bet instinktyviai." Mes turime dvi priemones paveikti kito jusles: judesiais ir balsu. Aišku, Rousseau čia nekelia sau klausimo, ką reiškia „priemonės" ar „instrumentai", ir neklausia, skirtingai nei traktate *Emilis* (p. 160), ar balsas tam tikra prasme nėra judesys. „Judesio veikimas yra netarpiškas liečiant ir tarpiškas gestikuliuojant. Pirmuoju atveju, kurio riba yra rankos ilgumas, judesys negali veikti per atstumą, bet antruoju atveju judesys siekia tiek, kiek regos lauko spindulys. Todėl tarp *išsibarsčiusių* žmonių tik rega ir klausa yra pasyvūs kalbos organai." (Kursyvas mūsų).

Tad gamtiniam būviui būdinga visiško išsibarstymo situacija reikalauja nagrinėti kalbos „instrumentus". Kalba galėjo atsirasti tik išsibarstymo situacijoje. „Natūralios priežastys", kuriomis ji aiškinama, yra pripažįstamos kaip tokios (t. y. kaip natūralios) tik tiek, kiek dera su gamtiniu būviu, kuris apibrėžiamas per išsibarstymą. O išsibarstymą, be abejo, turi įveikti kalba, bet kaip tik dėl tos pačios priežasties jis yra *natūrali* kalbos [atsiradimo] *sąlyga*.

Natūrali sąlyga: įstabu, kad pirmapradis išsibarstymas, kartu su kuriuo atsiranda kalba, ir toliau sudaro kalbos terpę bei jos esmę. Tai, kad kalba turi sklisti erdvėje, kad ji priversta būti suerdvinta – tai ne koks nors atsitiktinis bruožas, bet, atvirkščiai, jos kilmės antspaudas. Iš tiesų išsibarstymas niekada nebus praeitis, kokia nors ikikalbinė situacija, kurioje kalba, tiesa, būtų gimusi, bet tik tam, kad vėliau nuo jos atitrūktų. Pirmapradis išsibarstymas palieka savo žymę kalboje. Mes dar tuo įsitikinsime: artikuliacijos, kuri, atrodo, įveda skirtį kaip instituciją, terpė ir erdvė yra natūralus išsibarstymas, t. y. tiesiog erdvė.

Šiuo požiūriu gamtos sąvoka tampa dar paslaptingesnė, ir jei norime, kad Rousseau pats sau neprieštarautų, reikia išeikvoti daug energijos nagrinėjant ir negailėti simpatijos.

Natūralumas iš pradžių įvertinamas, paskui nuvertinamas, o pirmapradiškumas – tai žemesnis dalykas, glūdintis aukštesniame. Gestų kalba ir balso kalba, rega ir klausa yra „vienodai natūralios". Bet vis dėlto viena yra natūralesnė už kitą, ir šiuo požiūriu ji yra pirmesnė bei geresnė. Kaip tik gestų kalba yra „lengvesnė ir mažiau priklausanti nuo konvencijų". Be abejo, gestų kalba taip pat gali turėti konvencijų. Šiek tiek vėliau Rousseau užsimena apie gestų kodą. Tačiau šis kodas mažiau nutolęs nuo prigimties nei šnekamoji kalba. Dėl šios priežasties Rousseau pradeda nuo gestų kalbos liaupsinimo, bet vėliau, norėdamas įrodyti, kad jausmas yra pranašesnis už poreikius, šnekai jis suteiks aukštesnę vietą nei gestui. Tačiau tai tik tariamas prieštaravimas. Natūralus netarpiškumas yra kilmė ir kartu tikslas dvejopa šių žodžių prasme[1]: gimimas ir mirtis, neužbaigtas eskizas ir užbaigta tobulybė. Vadinasi, bet kokia vertė apibrėžiama priklausomai nuo jos artumo absoliučiai prigimčiai. Bet kadangi šios sąvokos struktūra poliariška, artumas yra tam tikras nutolimas. Visus Rousseau samprotavimo prieštaravimus *reguliuoja*, daro būtinus ir vis dėlto išsprendžiamus ši prigimties sąvokos struktūra. *Dar iki bet kokio prigimties dėsnio apibrėžimo esama prigimties sąvokos dėsnio, kuris veiksmingai suvaržo bet kokį samprotavimą.*

Šitaip sureguliuotas prieštaravimas akivaizdžiai pasirodo tada, kai liaupsindamas gestų kalbą, Rousseau kalba apie meilę. Vėliau apie šį jausmą Rousseau pasakys, kad iš jo kyla šnekėjimas progiesmiu, o čia, anot jo, geriausiai meilę išreiškia piešinys. Remtis rega, siekiant prisipažinti meilėje, yra natūraliau, išraiškingiau, *gyviau*, o kartu netarpiškiau ir gyvybingiau, taigi energingiau, aktualiau, laisviau. Šitaip *sureguliavus* bet kokį prieštaravimą, apibendrinus jį šiais dviem poliais, *Esė* pradedama nebylaus ženklo liaupsinimu ir užbaigiama jo pasmerkimu. Pirmajame skyriuje liaupsinama bebalsė kalba, t. y. žvilgsnių ir gestų kalba (kurią Rousseau atskiria nuo mūsų gestikuliacijų): „Tad akims galima kalbėti daug geriau negu ausims." Paskutinis skyrius kitame istorijos poliuje nurodo galutinį visuomenės, susiformavusios cirkuliuojant nebyliems ženklams, pavergimą: „Visuomenės įgavo galutinį pavidalą: nuo šiol jose viskas keičiasi tik su pabūklais ir ekiu; viskas, ką turima pasakyti tautai, tai *duokite pinigų*, o tam pakanka skelbimų gatvių kampuose arba civilių namuose apsistojusių kareivių."

[1] *origine et fin* – *origine* reiškia „kilmė" ir „pradžia", o *fin* – „tikslas" ir „pabaiga".

Nebylus ženklas yra laisvės ženklas tada, kai jis išreiškia netarpiš kai. Tokiu atveju tai, ką jis išreiškia, ir tas, kas per jį save išreiškia, yra *tiesiogiai*[i] esantys. Nesama nei aplinkkelio, nei anonimiškumo. Nebylus ženklas reiškia vergovę, kai re-prezentuojantis tarpiškumas užvaldo visą reikšmės sistemą. Tokiu atveju dėl cirkuliavimo ir begalinių vieno ženklo nuorodų į kitą ženklą bei vieno reprezentanto nuorodų į kitą reprezentantą nebelieka vietos esaties savasčiai: čia nebėra jokio asmens, kuris būtų kitam asmeniui ar bent sau pačiam; nebeįmanoma disponuoti prasme, nebeįmanoma jos sustabdyti, ją nusineša begalinis reikšmės judėjimas. Ženklo sistema neturi išorės. Kadangi šneka atvėrė tą reikšmės bedugnę, kurioje ji pati nuolat rizikuoja prapulti, kyla pagunda grįžti prie archeologinės akimirkos, prie pirmosios ženklo akimirkos, kai jis dar buvo be šnekos, kai jausmas, būdamas anapus poreikio, bet dar iki artikuliacijos ir skirties, išreiškiamas negirdėtu būdu – *netarpišku ženklu*:

> Nors gestų kalba ir balsinė kalba vienodai natūralios, vis dėlto pirmoji yra lengvesnė[1] ir mažiau priklausanti nuo konvencijų, kadangi mūsų akis pasiekia daugiau dalykų negu mūsų ausis, o pavidalams būdinga didesnė įvairovė nei garsams, taip pat jie išraiškingesni ir per trumpą laiką daugiau pasakantys nei garsai. Sakoma, kad piešinį išrado meilė. Ji taip pat galėjo išrasti ir šneką, tik ne taip sėkmingai. Būdama ne itin patenkinta šneka, meilė ją niekina, mat esama daug gyvesnių išraiškos būdų. Kiek dalykų pasakė savo mylimajam toji, kuri su tokiu malonumu piešė jo šešėlį[ii]! Argi jai būtų užtekę garsų, norint perteikti tą lazdelės judesį?

Tas lazdelės judesys, kuriuo mergina su tokiu malonumu paišo, ne peržengia kūno ribos. Skirtingai nuo šnekamojo ar rašytinio ženklo, jis

[i] *proprement* – galima versti „grynai“ arba „tikrąja to žodžio prasme“. Šis prieveiksmis sudarytas iš būdvardžio *propre*, apie kurio daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

[1] Bent jau šie elementai rodo, jog tokia argumentacija nebūdinga Rousseau. Iš dalies ji paimta iš Condillaco knygos *Esė apie žmogiškojo pažinimo kilmę* antrosios dalies (*Pirmasis poskyris apie kalbos kilmę ir raidą*). Be to, Condillacas mus verčia remtis Warburtonu (*op. cit.*). Taip pat galbūt ir abato Du Boso (1719) knyga *Kritiniai pamąstymai apie poeziją ir dailę* [*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*] (konkrečiai XXXV jos skyriumi, skirtu kalbų kilmei) ir tėvo Lamy *Retorika* [*Rhétorique*], kuri, beje, cituojama Rousseau *Esė*. Dėl šių klausimų žiūrėkite antrojo *Samprotavimo* leidimą, *Pléiade* leidyklos parengtą J. Starobinskio (konkrečiai 1 išnašą p. 151), ir puikias analizes, kurias jis skiria ženklo temai savo knygoje *Skaidrumas ir kliūtis* (p. 169 ir t.).

[ii] Užuomina į vieną iš dailės atsiradimo mitų, pasakojamą Plinijaus Vyresniojo, pagal kurį mergina ant sienos nupaišė besiruošiančio išvykti mylimojo šešėlį, idant šitaip jį sutūrėtų.

neatskiriamas nuo piešiančiojo geidžiančio kūno arba nuo netarpiškai patiriamo kito asmens atvaizdo. Lazdelės galiuku, be abejo, piešiamas atvaizdas, bet toks, kuris ne visiškai atsiskyręs nuo to, ką reprezentuoja: nupieštasis piešinyje yra kone asmeniškai esantis savo *šešėlyje*. Šešėlį ir lazdelę skiriantis atstumas – niekingas. Toji, kuri paišo, dabar laikydama rankoje lazdelę[i], kone liečia tą, kuris yra kone *pats* kitas kaip toks, – esama vos nežymaus skirtumo. Šis nedidelis skirtumas – regimumas, suerdvinimas, mirtis – neabejotinai yra ženklo kilmė ir atotrūkis nuo to, kas netarpiška. Tačiau reikšmės kontūrai brėžiami tam, kad netarpiškumas būtų sumažintas kiek galima labiau. Taigi ženklo apmąstymas prasideda nuo jo ribos, nepriklausančios nei prigimčiai, nei konvencijai. O ši riba, už kurios ženklas neįmanomas, už kurios ženklas turėtų pateikti signifikatą ar net daiktą *kaip gyvą*[ii], netarpiškai, – taigi ši riba neišvengiamai artimesnė gestui ar žvilgsniui negu šnekai. Tam tikra garso idealybė iš esmės veikia kaip abstrahavimo ir įtarpinimo galia. Lazdelės judesyje glūdi daugybė galimų diskursų, bet joks diskursas negali atgaminti šio judesio jo nenuskurdindamas ir nedeformuodamas. Rašytinis ženklas kūnui yra nesantis, bet ši nesatis jau yra pasireiškusi nematomoje ir efemeriškoje šnekos stichijoje, nepajėgiančioje pamėgdžioti kūnų sąlyčio bei judesių. Iš pat pradžių grynas gestas – veikiau jausmo nei poreikio gestas – mus apsaugo nuo iš karto susvetiminančios šnekos, kurioje jau glūdi nesatis ir mirtis. Štai dėl ko tais atvejais, kai gestas nėra ankstesnis už šneką, jis ją pamaino, pataiso jos trūkumus ir užpildo jos stoką. Lazdelės judesys pamaino visus diskursus, kurie ją pakeistų esant didesniam atstumui. Šis abipusio ir nesiliaujančio pamainomumo santykis sudaro kalbos sąrangą. Tai kalbos kilmė – tokia, kokia ji aprašoma (nors to nedeklaruojant) *Esė apie kalbų kilmę*, kuri šiuo požiūriu vėlgi dera su antruoju *Samprotavimu*: abiejuose tekstuose regimasis gestas – natūralesnis ir išraiškingesnis – kaip pakaitalas gali prisijungti prie šnekos, kuri pati yra gesto substitutas. Šis pamainomumo grafikas yra kalbų kilmė. Gestą ir šneką, kuriuos pirmapradiškai susieja mitinis, visiškai netarpiškas, tad natūralus grynumas, jis atskiria nuo riksmo:

> Pirminė žmogaus kalba, pati universaliausia, energingiausia kalba ir vienintelė, kuri jam buvo reikalinga iki tol, kol jam prireikė įtikinėti susirinkusius žmones – tai Prigimties riksmas... Kai žmonių idėjos ėmė plisti ir skleistis

[i] *Celle qui trace, tenant, maintenant, la baguette* – netiesiogiai atkreipiamas dėmesys į žodžio *maintenant* – „dabar" etimologiją: „sulaikymas ranka".

[ii] *en personne* – pažodžiui „kaip asmenį", įkūnytu pavidalu.

> ir kai tarp jų atsirado glaudesnis ryšys, jie ėmė ieškoti daugiau ženklų ir plačiau pritaikomos kalbos. *Jie išplėtė balso moduliacijas ir prie jų prijungė gestus, kurie savo Prigimtimi yra išraiškingesni ir kurių prasmė mažiau priklauso nuo išankstinio sąlygotumo.* (P. 148. Kursyvas mūsų).

Gestas čia yra šnekos padėjėjas, tačiau šis *padėjėjas* nėra dirbtinis pakaitalas, tai natūralesnio, išraiškingesnio, netarpiškesnio ženklo panaudojimas[i]. Jis universalesnis, mat mažiau priklauso nuo konvencijų[1]. Kadangi gestas suponuoja atstumą ir suerdvinimą, tam tikrą matomumo terpę, tai jis liaujasi buvęs veiksmingas, kai matomumas išnyksta dėl pernelyg didelio nuotolio ar pernelyg gausių tarpininkų – tokiu atveju šneka pamaino gestą. Viskas kalboje yra substitutas, ir ši substituto sąvoka yra ankstesnė už gamtos ir kultūros priešpriešą: pakaitalas tiek pat gali būti natūralus (gestas), kiek ir dirbtinis (šneka).

> O kadangi gestas nurodo tik *esamus* arba lengvai aprašomus *objektus* ir *matomus veiksmus*, kadangi jis nėra visuotinai panaudojamas, nes dėl tamsos ar užstojus kokiam nors kūnui tampa nenaudingas, *ir kadangi jis veikiau reikalauja dėmesio nei jį sužadina*, tai buvo pamėginta jį *pakeisti* balsinėmis artikuliacijomis, kurios būdamos žmogaus nustatyti ženklai, nors ir nėra taip pat susijusios su tam tikromis idėjomis, vis dėlto labiau tinka jas visas reprezentuoti. Ši *substitucija* buvo įmanoma tik esant bendram sutikimui, ir žmonėms, kurių grubūs kalbos padargai dar nebuvo išlavinti, tai atlikti buvo gana sunku, o dar sunkiau tai suvokti, nes šis vienbalsis sutarimas turėjo būti motyvuotas, o norint pradėti vartoti šneką, būtina ją jau turėti. (P. 148–149. Kursyvas mūsų).

Šneka sužadina dėmesį, o regimas dalykas jo reikalauja: ar todėl, kad klausa yra visada atvira ir pasiduodanti provokacijai, pasyvesnė už žvilgsnį? *Daug natūraliau* užmerkti akis arba jas nusukti negu neleisti sau girdėti. Neužmirškime, kad ši natūrali situacija – tai kūdikio situacija.

Ši reflektuoto, abipusio, spekuliatyvaus, begalinio pamainomumo struktūra vienintelė leidžia paaiškinti, kaip erdvės kalba, žvilgsnis ir ne-

[i] *re-cours* – originale atskiriamas priešdėlis, norint pabrėžti šio žodžio etimologiją: „sugrįžimas atgal".

[1] Apie vaiko „prigimtinę kalbą" sakoma: „Prie balsinės kalbos *prisijungia* gestų kalba, kuri turi ne ką mažiau energijos. Tuos gestus išreiškia ne silpnos vaikų rankos, bet jų veidai" (*Emilis*, p. 45. Kursyvas mūsų).

[2] „Psichoanalizė mums pasakys: nebylumas sapne – tai įprasta mirties reprezentacija" (Freudas, *Trijų dėžučių pasirinkimas*). Knygoje *Svajonės* Rousseau taip pat sako, kad tyla „pateikia mirties įvaizdį" (p. 1047).

bylumas (Rousseau taip pat žinojo[2], kad jie reiškia mirtį) kartais užima šnekos vietą, jei joje glūdi *didesnė* nesaties grėsmė ir jei ji pažeidžia gyvybės energiją. Tokiu atveju regimų gestų kalba yra gyvesnė. Meilė „taip pat galėjo išrasti ir šneką, tik ne taip sėkmingai. Būdama ne itin patenkinta šneka, meilė ją niekina, mat esama daug gyvesnių išraiškos būdų. Kiek daug visko pasakė savo mylimajam toji, kuri su tokiu malonumu piešė jo šešėlį! Argi jai būtų užtekę garsų, norint perteikti tą lazdelės judesį?"

Taigi po kalbos išradimo ir jausmo gimimo geismas, siekdamas vėl užčiuopti esatį pagal mūsų jau atpažintą schemą, sugrįžta prie lazdelės judesio, prie piršto ir akies, prie kalbėjimo krūvį turinčio nebylumo. Tai papildomas sugrįžimas prie to, kas natūraliausia, bet tai – ne kalbos kilmė. Netrukus Rousseau tai patikslina atskirdamas gestą ir gestikuliavimą: gestas, piešiantis esaties šešėlį, tyliai naudojasi pirmąja metafora; gestikuliavimas yra nekuklus ir apsunkinantis šnekos padėjėjas. Tai blogasis pakaitalas. Tylioji meilės kalba nėra ikikalbinis gestas, tai „nebylus iškalbingumas":

> Mūsų [europiečių] gestai reiškia ne ką kitą kaip prigimtinį mūsų neramumą. Aš noriu kalbėti anaiptol ne apie juos. Vien tik europiečiai gestikuliuoja kalbėdami: sakytum, visa jų kalbos galia yra jų rankose; prie jos jie dar prijungia plaučių galią, tačiau visa tai mažai padeda. Kai frankas kraiposi, juda visu savo kūnu, siekdamas pasakyti daug žodžių, turkas kuriam laikui ištraukia iš burnos pypkę, pusbalsiu prataria kelis žodžius ir pribloškia jį vieninteliu sakiniu." (Čia turkas nebėra iš Šiaurės, kaip jo kalba, bet iš Rytų. O mes esame iš Šiaurės ir kartu iš Vakarų).

Nebylus ženklas vertingas taip pat ir saikingumu bei kuklumu *šnekoje* – šnekos ekonomiškumu.

> Kai tik išmokome gestikuliuoti, užmiršome pantomimos meną dėl tos pačios priežasties, dėl kurios nebesuprantame egiptietiškų simbolių, nes atsirado daugybė puikių gramatikų. Gyviausi senovės žmonių sakomi dalykai būdavo išreiškiami ne žodžiais, o ženklais: jie ne kalbėdavo, bet parodydavo.

Turime suprasti teisingai: tai, ką senovės žmonės iš tiesų rodydavo, buvo ne daiktas, bet metaforinis jo hieroglifas, regimas ženklas. Toks egiptietiškos simbolikos liaupsinimas galėtų stebinti: tai juk rašto ir laukiniškumo liaupsinimas, tiksliau, to rašto, apie kurį vėliau mums sakoma,

jog jis tinka laukiniams. Laukiniškumas apibūdina ne pirminį žmogaus būvį, ne gryną gamtinį būvį, bet gimstančios visuomenės, pirmosios kalbos ir pirmųjų aistrų būvį. Būvį, kuris struktūriškai ankstesnis už barbarų būvį, o šis ankstesnis už civilizuotą visuomenę. Iš tiesų skyriuje „Apie raštą" (V) egiptiečių hieroglifai apibrėžiami kaip pats grubiausias ir pats seniausias raštas. Jis atseit tinka į tautą susibūrusiems laukiniams:

> Kuo raštas grubesnis, tuo kalba senesnė. Pirmasis rašymo būdas – tai ne garsų, o pačių objektų vaizdavimas arba tiesiogiai, kaip darydavo meksikiečiai, arba alegorinėmis figūromis, kaip kadaise darydavo egiptiečiai. Ši stadija atitinka jausminę kalbą ir jau suponuoja tam tikrą visuomenę ir jausmų pagimdytus poreikius. [...] Objektų vaizdavimas tinka laukinėms tautoms.

Hieroglifų kalba – tai jausminė kalba. Laukiniškumas yra arčiausiai šios jausminės kalbos kilmės. Paradoksalu tai, kad jis šitaip artimas tiek raštui, tiek ir šnekai. Todėl, kad gestas, kuris kitais atvejais išreiškia poreikį, šiuo atveju reprezentuoja jausmą. Gestas yra raštas ne tik todėl, kad jis, panašiai kaip lazdelės judesys, brėžia piešinį erdvėje, bet ir todėl, kad signifikantas visų pirma ženklina kokį nors signifikantą, o ne patį daiktą ir ne tiesiogiai pateiktą signifikatą. Hieroglifinis rašmuo iš karto yra alegoriškas. Gestas, kuris dar iki bet kokių žodžių šneka ir kuris „pateikia argumentų akims" – tai laukinis raštas.

> Atsiverskite senąją istoriją: joje jūs rasite daugybę būdų pateikti argumentų akims ir jie visada darys poveikį, didesnį už bet kokias kalbas, kurias galima būtų *pateikti jų vietoje*. Dar iki kalbėjimo duotas objektas sujaudina vaizduotę, sužadina smalsumą, sukelia dvasinę įtampą laukiant to, kas bus pasakyta. Pastebėjau, kad italai ir provansalai, kurie paprastai pirmiau gestikuliuoja, o paskui ima kalbėti, tuo būdu priverčia suklusti ir patraukia klausytojus. *Tačiau pati energingiausia kalba yra tokia, kurioje ženklas pasako viską dar iki kalbėjimo.* Ar aguonų galvutes pjaunantys Tarkvinijus ir Trasibulas, prie savo favorito lūpų prispaudžiantis antspaudą Aleksandras, priešais Zenoną žingsniuojantis Diogenas šiais gestais kalbėjo ne geriau negu žodžiais? Kokie žodžiai būtų taip pat gerai galėję išreikšti jų mintis?[1] (Kursyvas mūsų).

[1] Visus šiuos pavyzdžius, išreikštus panašiais žodžiais, galima rasti traktato *Emilis* IV knygoje. Čia liaupsinamas antikinės iškalbos žodinis taupumas: „Gyviausi senovės žmonių sakomi dalykai būdavo išreiškiami ne žodžiais, o ženklais: jie ne kalbėdavo, bet parodydavo. Prieš akis išstatytas daiktas sujaudina vaizduotę, sužadina smalsumą, verčia dvasią nekantriai laukti to,

Kaip gestų arba žvilgsnio kalba šiuo atveju gali išreikšti jausmus, o kitais atvejais – poreikį? Šių skirtingų tekstų „prieštaringumas“ atitinka intencijos vieningumą ir priverstinio apribojimo būtinybę.

1. Rousseau išsako netarpiškos esaties geismą. Kai jį *geriau reprezentuoja* sklindantis balsas ir kai jis panaikina išsibarstymą, tuomet Rousseau liaupsina gyvą šneką, kuri tokiu atveju yra jausmų kalba. O kai jį *geriau reprezentuoja* gesto ir žvilgsnio artumas bei spartumas, Rousseau liaupsina patį laukiniškiausią raštą – tą, kuris nereprezentuoja sakytinio reprezentanto – hieroglifą.

2. Ši rašto samprata nurodo keblumą, nuoseklų nenuoseklumą sąvokų sistemoje – ir ne tik *Esė*, ir ne tik Rousseau kūryboje. Šis nenuoseklumas susijęs su tuo, kad poreikio ir jausmo vienovė (kartu su visa juos lydinčių sąvokų sistema) be paliovos nutrina ribą, kurią Rousseau atkakliai brėžia ir primena. Šią centrinę nerviūrą, be kurios sužlugtų bet koks sąvokinis organizmas, Rousseau *deklaruoja* ir *nori apmąstyti* kaip perskyrą, bet ją *aprašo* kaip pamainantį skirsmą. O šio skirsmo grafike per prievartą keistai susivienija jausmas ir poreikis.

Kokiu būdu raštas iškelia šią vienovę? Kokiu būdu raštas (panašiai kaip ir, pavyzdžiui, gailestingumas) yra prigimtyje ir anapus jos? Ir ką čia reiškia rašto pažadinimas (kaip prieš tai – vaizduotės pažadinimas), jei raštas nepriklauso nei prigimčiai, nei jos kitam?

Raštas eina iki šnekos ir po jos, jis ją apima. Tai teisinga jau vien tuo požiūriu, kuris šiuo metu mus domina – *Esė* struktūros požiūriu. Viena vertus, raštas iš tiesų eina po šnekos genealogijos ir pateikiamas kaip tam tikras papildomas priedas. Aprašius jausminę šnekos kilmę, galima papildomai pasvarstyti apie raštą, kuris yra šalutinis, idant iš to būtų gauta papildomos informacijos apie kalbų padėtį. Šiuo deklaruojamu projektu prasideda ir vadovaujasi visas skyrius „Apie raštą“. Padaręs apibendrinimus apie kalbų pažangą ir apie savo dėsniui ją pajungiantį pamainomumo bei substitucijos procesą (išnykusios intonacijos „pamainomos“ naujomis artikuliacijomis, „jausmai pakeičiami idėjomis“ ir t. t.), Rousseau pradeda naują mintį: „Kita galimybė lyginti kalbas ir spręsti apie jų senumą gali būti paimta iš rašto: kuo rašymo menas tobulesnis, tuo kalba naujesnė.“

kas bus pasakyta, nors dažnai šis objektas pats vienas viską pasako. Aguonų galvutes pjaunantys Tarkvinijus ir Trasibulas, prie savo favorito lūpų prispaudžiantis antspaudą Aleksandras ir t. t. Kokie žodžiai būtų taip pat gerai galėję išreikšti jų mintis“ (p. 400).

Tačiau kita vertus, raštas turėjo pasirodyti dar iki tol, kol kilo klausimas apie šneką ir apie jausminę jos kilmę. Lazdelės judesys ir hieroglifas išreiškė jausmą dar iki jausmo, dėl kurio suskamba „pirmieji balsai", o kadangi raštas vėliau bus taip pat pripažįstamas kaip poreikio kalba, jis turėjo išsakyti poreikį dar iki poreikio. Pirmoji užuomina į raštą nesusijusi su jokia *perskyra*, išskyrus bet kokį poreikio ir jausmo skirsmą. Rašymo *nauda*[i] reikalauja naujos sąvokų sistemos.

Tad metaforinė šnekos kilmė, jei taip galima pasakyti, prabunda, atveria akis pačiame kalbos centre. O jausmas, dėl kurio suskamba pirmieji balsai, susijęs su atvaizdu. Balso gimimo akte įrašytas regimumas nėra grynai juslinio pobūdžio, jis yra reikšminis. Raštas – tai šnekos išvakarės. Tai taip pat paaiškėja nuo pirmojo skyriaus.

> „Darėjas, su kariuomene įžengdamas į Skitiją, iš skitų karaliaus gauna varlę, paukštį, pelę ir penkias strėles. Pasiuntinys tylėdamas padeda karaliaus dovaną ir išeina. Ši grėsminga kalba buvo suprasta, ir Darėjui beliko tik paskubomis grįžti į savo šalį. Pakeiskite šiuos ženklus *laišku* [t. y. fonetiniu raštu – J. D. past.][ii]: kuo jis bus grėsmingesnis, tuo mažiau kels baimę. Tai būtų vien pagyrūniški tauškalai, kurie Darėjui sukeltų tik juoką."[1] O po ištisos serijos biblinių ar graikiškų pavyzdžių – „*Tad akims galima kalbėti daug geriau negu ausims.* Vargu, ar kas gali nepajusti, koks teisingas šis Horacijaus tvirtinimas. Juk akivaizdu, kad pačios iškalbingiausios kalbos yra tos, kuriose panaudojama daugiausia įvaizdžių, o garsai turi daugiausia energijos tik tuomet, kai daro tokį patį poveikį kaip ir spalvos". (Kursyvas mūsų).

[i] L'intérêt *d'écrire* – šį pasakymą galima suprasti ir kaip susidomėjimą raštu, rašymo atradimą, ir kaip rašymo teikiamą pranašumą, naudą.

[ii] substituez une lettre – *lettre* prancūzų kalboje reiškia tiek „laiškas", tiek „raidė", o kai kuriuose pasakymuose net ir „raštas".

[1] Šis pasakojimas, apie kurį kalba visi didieji rašto istorijai skirti darbai, mus pasiekia iš Klemenso Aleksandriečio ir Herodoto. Rousseau galbūt jį perskaitė iš Warburtono *Esė apie hieroglifus*: „Klemensas Aleksandrietis šią istoriją mums pateikia taip: ‚Pagal Ferekido iš Siroso pasakojimą, sakoma, jog skitų karalius Idantura, ruošdamasis pulti Darėją, perėjusį Istriją, vietoj laiško simbolių pavidalu jam pasiuntė pelę, varlę, paukštį, ietį ir plūgą.' Kadangi šis siuntinys turėjo pakeisti žodinį ar rašytinį pranešimą, matome, kad jo reikšmė išreiškiama veiksmo ir vaizdavimo junginiu." Vienoje pastaboje Warburtonas primena Herodoto interpretaciją (I. IV): „Darėjas manė, kad skitai šia mįslinga dovana norėjo jam pasakyti, jog jie jam dovanoja žemę ir vandenį ir jam paklūsta. Pelė, kaip jie manė, reiškia žemę, varlė – vandenį, paukštis galėjo būti palygintas su arkliu, o strėlėmis jie norėjo parodyti, kad atsisako savo galios. Tačiau Gobrijas – vienas iš tų, kurie sužlugdė magus, pateikė kitą interpretaciją. ‚Jeigu, užuot skriste išskridę kaip paukščiai, jūs slėpsitės žemėje arba vandenyje kaip pelės arba varlės, jūs žūsite nuo šių strėlių.' Kadangi Herodotas vietoj ieties kalba apie penkias strėles ir nieko nepasako apie plūgą ir t. t. Manau, kad Skaitytojui suteikiau malonumo prie Ferekido teksto pridurdamas Herodoto komentarą" (p. 63–65).

Lemiamas padarinys: iškalba priklauso nuo įvaizdžio. Čia jau aiškėja, kad „Pirminė kalba turėjo būti perkeltinė[i]" (III skyriaus pavadinimas). Šnekamojoje kalboje metafora gauna *energijos* iš to, kas regima, ir to, kas yra tam tikras sakytinis piktohieroglifiškumas. Tad jeigu kitur regimumą, erdvę, dailę, raštą ir t. t. Rousseau susieja su jausminės energijos praradimu, su poreikiu ir kartais su mirtimi, tai reikia daryti išvadą, kad *rašymo nauda* – tai heterogeniškų verčių (arba tokių, kurios skelbiamos heterogeniškomis) vienovė. Tačiau Rousseau negali deklaruoti, kad ši vienovė – tai rašymo nauda. Jis gali ją aprašyti tik kontrabandos keliu, žaisdamas skirtingomis savo samprotavimo vietomis. Nors ir pats sau prieštaraudamas, Rousseau raštą stato greta poreikio, o šneką – greta jausmo. Mūsų ką tik cituotoje ištraukoje aiškiai kalbama apie jausminius ženklus. Tai bus patvirtinta vėliau, kai hieroglifų raštas bus apibrėžtas kaip "jausminė kalba". Ir nors "garsai turi daugiausia *energijos* tik tuomet, kai jie daro tokį patį poveikį kaip ir spalvos", vis dėlto jausmą sužadina anaiptol ne garsuose slypinti spalva ar erdvė. Ir Rousseau staiga apverčia įrodymo tvarką: vienintelė šneka turi galią išreikšti ir sužadinti jausmus.

> „Tačiau kaip sujaudinama širdis ir uždegami jausmai, tai visai kitas dalykas. Vis stipriau paveikiantis palaipsnis kalbėjimo įspūdis jums suteikia *kitokį jausmą nei paties objekto esatis*, kuomet galima viską pamatyti vienu akies mirksniu. Įsivaizduokime mums gerai žinomą skausmingą situaciją. Matydami liūdesio prislėgtą žmogų, jūs vargu ar būsite sujaudinti iki ašarų, bet tik duokite jam laiko jums pasakyti viską, ką jaučia, ir netrukus apsipilsite ašaromis. Tik taip tragiškos scenos daro poveikį*. Vien bežodė pantomima jūsų beveik nesujaudins, tuo tarpu kalbėjimas be jokio gesto jus privers raudoti. *Jausmai turi savo gestus, bet jie taip pat turi ir savo intonacijas.* Ir šios intonacijos, kurios mums sukelia virpulį, *šios intonacijos, kurių neįmanoma neišgirsti, per klausą prasiskverbia iki širdies gelmių ir, nepaisant mūsų valios, perteikia* jas suskambėti privertusius dvasios judesius, paskatindamos mus pajusti tai, ką mes girdime. *Taigi regimi ženklai leidžia tiksliau imituoti, o garsai geriau sužadina suinteresuotumą.*
>
> * Aš jau buvau sakęs, kodėl *apsimestinės nelaimės mus sujaudina labiau negu tikros.* Žiūrėdamas tragediją rauda tas, kuris gyvenime niekada nebuvo pasigailėjęs nė vieno nelaimingojo. Teatro išradimas nuostabus tuo, kad leidžia mūsų savimeilei didžiuotis tomis vertybėmis, kurių mes visai neturime.

[i] *figuré* – pažodžiui „vaizdinga", tačiau kalbant apie kalbos metaforiškumą, lietuviškai sakoma „perkeltinė kalba".

Šiame ilgame samprotavime mes galėtume išryškinti dvi pagrindines linijas.

Visų pirma, garsas mus jaudina, mus sudomina, negana to, sužadina mūsų jausmus, kadangi *jis į mus prasiskverbia*. Tai vidujybės stichija, nes garso esmė, jo paties energija implikuoja tai, kad jis neišvengiamai priimamas. Kaip jau anksčiau pastebėjome, aš galiu užmerkti akis, galiu išvengti to, kad mane jaudintų matomi ir per atstumą suvokiami dalykai. Tačiau mano pasyvumas ir mano jausmai[i] yra visiškai atviri „šioms intonacijoms, kurių neįmanoma neišgirsti", kurios „per klausą prasiskverbia iki širdies gelmių ir, nepaisant mūsų valios, perteikia jas suskambėti privertusius dvasios judesius". Balsas per prievartą prasiskverbia į mane, jis yra privilegijuotas įsilaužimo ir patalpinimo į vidujybę būdas, kurio abipusiškumas randasi per „savipratą-kalbėjimą"[ii], per balso ir pokalbio struktūrą[1].

Ši prievarta priverčia Rousseau prislopinti jausmų liaupsinimą ir su įtarumu vertinti balso ir širdies bendrystę. Tačiau šią schemą dar labiau komplikuoja kita prievarta. Balse objekto esatis iš karto išnyksta. Balso esatis sau ir saviprata-kalbėjimas slepia patį daiktą, kuriam regima erdvė leido būti mūsų akivaizdoje. Daiktui nykstant, balsas jį pakeičia garsiniu ženklu, kuris vietoj paslėpto objekto gali giliai prasiskverbti į mane „iki širdies gelmių" ir ten surasti prieglobstį. Vienintelė galimybė patalpinti fenomeną vidujybėje – jį paversti akumenu[iii]. O tai suponuoja pirmapradę sinergiją ir sinestezę; taip pat tai, kad esaties objekto pavidalu, esaties buvimo-akivaizdoje ar buvimo-parankiu pavidalu slėpimas steigia tam tikrą fikciją ir netgi melą pačioje šnekos kilmėje. Šneka visada pateikia ne patį daiktą, bet simuliakrą, kuris mus jaudina giliau negu tiesa, mus „paveikia" veiksmingiau. Ir dar vienas dviprasmiškumas vertinant šneką. Mus sujaudina anaiptol ne pati objekto esatis, bet jo garsinis ženklas: „Vis stipriau paveikiantis palaipsnis kalbėjimo įspūdis jums suteikia kitokį jausmą nei paties objekto esatis... Kitur aš jau esu minėjęs, kodėl apsimes-

[i] *ma passivité et ma passion* – prancūzų kalboje „pasyvumas" ir „jausmas, aistra, pasija" yra bendrašakniai žodžiai.

[ii] *s'entendre-parler* – apie šį žodžių junginį žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17. Šiame kontekste akcentuojamas intersubjektinis šio pasakymo matmuo: *s'entendre* reiškia ne tik girdėti (suprasti) save, bet ir būti girdimam, suprantamam kito, pašnekovo. Kitaip sakant, šį junginį čia būtų galima versti ir „suprasti (girdėti) vienas kitą kalbant".

[1] Žr. [Derrida knygą] *Balsas ir fenomenas*. [Apie šią knygą žr. plačiau skyrelio *Programa* 1 išnašą, p. 18].

[iii] *akoumène* – naujadaras, pasidarytas iš graikų veiksmažodžio ἀκούω – „girdėti, klausytis", pagal analogiją su daiktavardžiu „fenomenas".

tinės nelaimės mus sujaudina labiau negu tikros..." Teatras pasmerkiamas anaiptol ne dėl to, kad, kaip nurodo jo pavadinimas, jis yra reginio vieta, bet dėl to, kad jis leidžia girdėti.

Taip galima paaiškinti, kodėl Rousseau pasiilgsta poreikio visuomenės, kurią kitur taip griežtai nuvertina. Kodėl jis svajoja apie nebylią visuomenę, apie tam tikrą iki kalbų kilmės, t. y., griežtai kalbant, iki visuomenės apskritai esančią visuomenę.

> Tai verčia mane galvoti, kad jeigu mes visada būtume turėję vien fizinių poreikių, būtume galėję niekada nekalbėti ir puikiai sutarti tarpusavyje vien gestų kalba. Mes būtume galėję sukurti nuo dabartinių mažai kuo besiskiriančių visuomenių arba tokių, kurios netgi būtų geriau pasiekusios savo tikslą. Mes būtume galėję įsteigti įstatymų, išsirinkti vadovų, išrasti amatų, sukurti prekybą, trumpai tariant, padaryti beveik viską, ką padarome vartodami žodžius. Rytuose saliamų epistoliarinė kalba, nebijodama pavyduolių, perduoda įsimylėjėlių paslaptis per labiausiai saugomų haremų sienas. Sultono nebyliai sutaria tarpusavyje ir supranta viską, kas jiems sakoma ženklais, lygiai taip pat gerai, kaip ir kalbant žodžiais.

Šios nebylaus rašto visuomenės atžvilgiu šnekos atėjimas panašus į katastrofą, į nenumatytą nesėkmę. Nebuvo nieko, dėl ko ji būtų buvusi būtina. *Esė* pabaigoje šią schemą pakeičia jai visiškai priešinga.

Viskas tampa dar sudėtingiau, jei poreikių kalba laikoma natūralia, nes tuomet sunku surasti patikimą kriterijų, leidžiantį atskirti nebylią bendruomenę nuo gyvūnų bendruomenės. Galima pastebėti, kad vienintelė skirtis tarp to, ką Rousseau norėtų laikyti gyvūnų kalbos stabilumu, ir žmonių kalbos pažangos nepriklauso nei nuo kokio nors organo, nei nuo kokios nors juslės, ji neaptinkama nei regimybės, nei klausos sąrangoje. Ir dar kartą *galia vieną organą pakeisti kitu, artikuliuoti erdvę ir laiką*, regą ir balsą, ranką ir dvasią – tai *tas pamainomumo gebėjimas*, kuris ir yra tikroji kalbų „kilmė" arba nekilmė: artikuliavimas apskritai, kaip prigimties ir konvencijos, gamtos ir visų jos kitų artikuliavimas. Kaip tik į tai reikia atkreipti dėmesį nuo pat I skyriaus pabaigos:

> Be to, tie patys pastebėjimai parodo, kad mūsų minčių perteikimo meno išradimas priklauso ne tiek nuo šiam perteikimui naudojamų organų, kiek nuo žmogui būdingo sugebėjimo, kurį turėdamas jis tam naudoja savo organus, o jeigu *jis jų neturėtų, tai turėdamas šį sugebėjimą tam pačiam tikslui jis panaudotų kitus organus.* Savo nuožiūra suteikite žmogui kuo

primityvesnių priemonių – be abejo, jis įgis mažiau idėjų; bet jeigu tik tarp jo ir į jį panašių bus kokia nors bendravimo priemonė, kurios dėka vienas galėtų veikti, o kitas pajusti, jiems pavyks perduoti vienas kitam tiek idėjų, kiek tik turės. Gyvūnai tokiam bendravimui priemonių turi daugiau nei pakankamai, bet nė vienas iš jų niekada jomis nepasinaudojo. Kaip tik tai, mano supratimu, yra specifinis skirtumas. Tie gyvūnai, kurie *dirba ir gyvena kartu – bebrai, skruzdėlės, bitės – bendrauti tarpusavy turi tam tikrą natūralią kalbą, tuo nė kiek neabejoju.* Būtų netgi visai pagrįsta manyti, kad bebrų bei skruzdėlių kalbos yra *gestų kalbos ir jos byloja tik akims*. Kad ir kaip būtų, tai, kad viena ir kita kalba yra natūrali, rodo, jog jos nėra [dirbtinai] įgytos. Jomis kalbantys gyvūnai jas turi nuo gimimo: visi ir visur turi tą pačią kalbą, jie jos nekeičia ir jai nebūdinga jokia pažanga. O konvencinę kalbą turi tik žmonės.

Gyvūnų kalba (ir gyvuliškumas apskritai) čia reprezentuoja vis dar gyvą stabilumo, simbolizavimo nesugebėjimo, nepamainomumo mitą. Jei atkreipsime dėmesį ne į gyvuliškumo *sampratos* pažintinį ar nepažintinį turinį, bet į jai priskiriamą funkciją, pamatysime, kad ji turi apibrėžti tam tikrą *gyvenimo* etapą, kuriam kol kas dar nepažįstama visa tai, kieno atsiradimą ir žaismą čia norima aprašyti: simbolis, substitucija, stoka ir papildomas pridėjimas ir t. t. Ji turi žymėti gyvenimą, kuris dar nepradėjo pamainomumo žaismo ir kuris kartu dar nėra to žaismo pažeistas – gyvenimą be skirsmo ir be artikuliacijos.

Kilmės įrašas

Šis aplinkkelis buvo būtinas, norint iš naujo suvokti *artikuliacijos* sąvokos funkciją. Artikuliacija pažeidžia kalbą[i]: ji atveria šneką kaip iš jausmo gimusią instituciją, bet kelia grėsmę giedojimui kaip pirmapradžiam šnekėjimui. Artikuliacija pritraukia kalbą prie poreikio ir proto (jie abu yra bendrininkai) ir atitinkamai tampa labiau tinkama raštui. Kuo labiau kalba artikuliuota, tuo mažiau ji intonuota, kuo ji racionalesnė, tuo mažiau muzikali, tuo mažiau ji praranda, kai būna užrašoma, tuo geriau išreiškia poreikius. Ji tampa šiaurės kalba.

Šį procesą Rousseau norėtų pateikti kaip atsitiktinumą. Bet vis dėlto jis jį aprašo kaip pirmapradę būtinybę. Šis nelaimingas atsitikimas taip pat

[i] *entame le langage* – apie *entamer* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio „*Tas pavojingas pakaitalas...*" į vert. paaiškinimą, p. 190.

yra „natūrali pažanga". Jis neužklumpa jau susiformavusio giedojimo, jis staiga neištinka pilnutinės muzikos. Iki artikuliacijos nėra šnekos, taigi, kaip žinome, nėra ir giedojimo ir, atitinkamai, muzikos. Tad jausmas negali būti išreikštas ar imituotas be artikuliacijos. „Gamtos riksmas" (antrasis *Samprotavimas*), „paprasti iš gerklės natūraliai ištrūkstantys garsai" (IV *Esė*) nėra kalba, nes juose artikuliacija dar neatlieka jokio vaidmens. Konvencija gali veikti tik artikuliaciją, kuri kalbą išplėšia iš riksmo ir gausėja kartu su priebalsių, laikų ir skirtingo garsų ilgumo vartojimu. *Tad kalba gimsta iš savo pačios degeneravimo proceso.* Štai kodėl norint paaiškinti *aprašomąją* Rousseau veiklą, kuria siekiama ne atstatyti faktus, bet išmatuoti atotrūkį, galbūt būtų netikslu vadinti nuliniu laipsniu arba paprasta kilme tai, kuo remiantis matuojamas atotrūkis arba brėžiama struktūra. Nulinis laipsnis arba kilmė implikuoja, kad pradžia yra paprasta, kad ji nėra kartu ir degeneravimo prasidėjimas, kad ją galima mąstyti esaties apskritai pavidalu, nesvarbu, ar tai būtų modifikuota ar nemodifikuota esatis, praėjęs įvykis ar nuolatinė esmė. Norint kalbėti apie paprastą kilmę, taip pat reikėtų, kad atotrūkį būtų galima matuoti paprastoje tiesėje ir viena kryptimi. Ar dar būtina priminti, kad Rousseau aprašyme niekas neleidžia mums to padaryti?

Kalbėjimas apie kilmę ir nulinį laipsnį iš tiesų leidžia paaiškinti Rousseau deklaruojamą intenciją ir pataisyti daugybę klasikinių bei skubotų šiam klausimui skirtų interpretacijų. Tačiau nepaisant šios deklaruojamos intencijos, Rousseau diskursą riboja sudėtingas kompleksas, visada turintis kilmės pakaitalo pavidalą. Rousseau deklaruojama intencija šio komplekso ne paneigiama, bet *įrašoma* į tokią sistemą, kuri jai nebepavaldi. Kilmės geismas tampa neišvengiama ir nesugriaunama funkcija, aptinkama tam tikroje pradžios neturinčioje sintaksėje. Rousseau norėtų atskirti pirmapradiškumą nuo pamainomumo. Tam jis turi visas mūsų logoso nustatytas teises: neįmanoma galvoti ir neleistina, kad tai, kas vadinama *kilme*, būtų tik vienas iš pamainomumo sistemos taškų. Ši sistema iš tiesų išplėšia kalbą iš jos pirmapradės padėties, iš jos kilmės sąlyginio ar būsimojo laiko[1], iš to, kuo ji būtų turėjusi (turės) būti ir kuo ji niekada nebuvo – kalba galėjo gimti tik suskliausdama savo ryšį su

[1] *à sa condition d'origine, à son conditionnel et à son futur d'origine* – pažodžiui *le conditionnel* reiškia „tariamoji nuosaka". Turima omenyje tai, kad apie kalbos kilmę visuomet kalbama tariamąja nuosaka arba būsimuoju laiku. Kaip tik apie tai užsimenama toliau. *Conditionnel* yra bendrašaknis prieš tai einančiam žodžiui *condition*, kurį galima versti įvairiai: „padėtis, situacija; sąlyga".

bet kokia kilmė. Jos istorija – tai kilmės pakaitalo istorija: pirmapradžio pamainančiojo ir kilmę pamainančiojo[i] istorija. Atkreipkime dėmesį į laikų ir nuosakų žaismą IV skyriaus pabaigoje, kur aprašomas pirmapradės kalbos idealas:

> „Kadangi natūralūs balsai neartikuliuoti, žodžiai *turėtų turėti* mažai artikuliacijų: *užtektų* kelių jungiamųjų priebalsių, atskiriančių susiliejančius balsius, norint juos padaryti takius ir lengvai tariamus. Priešingai, garsų aukštis *būtų* itin įvairus, o intonacijų įvairovė *padaugintų* balsinius garsus; nauji kombinavimo šaltiniai *būtų* skirtingas garsų ilgumas, ritmas. Taip balsai, garsai, jų intonacija ir skaičius, būdami prigimtiniai, *paliktų* nedaug vietos artikuliacijoms, kurios yra konvencinės, ir užuot kalbėjus *būtų giedama*. Daugelio žodžių šaknys būtų *sudarytos* arba iš jausminių intonacijų, arba iš įvairių objektų skambesį imituojančių garsų – jose *galima būtų* nuolat jausti onomatopėjas. Tokia kalba *turėtų* daug sinonimų, leidžiančių vieną ir tą patį buvinį išreikšti per skirtingus santykius*; joje *būtų* mažai tokius santykius išreiškiančių prieveiksmių ir abstrakčių žodžių. Joje būtų daug hiperbolizuojančių žodžių, deminutyvų, sudurtinių žodžių, įterptinių žodelių, periodams suteikiančių ritmą, o frazėms – aptakumą; joje būtų daug nenuoseklumų bei nenormalumų; joje *būtų nepaisoma* gramatinės analogijos, siekiant eufonijos, metro, harmonijos, garsų grožio. Vietoj argumentų ji *turėtų* vaizdingų posakių, ji *įtikintų* be įtikinėjimo ir *vaizduotų* be samprotavimo.“ O paskui, kaip paprastai, Rousseau nurodo kitus kraštus ir archeologiją: „vienu atžvilgiu ji *būtų panaši* į kinų kalbą, kitu – į graikų. Jeigu paseksite visas čia išsišakojančias mintis, pamatysite, kad Platono [dialogas] *Kratilas* nėra toks juokingas kaip atrodo.
> * „Sakoma, kad arabų kalboje yra daugiau nei tūkstantis skirtingų žodžių, nusakančių *kupranugarį*, daugiau nei tūkstantis, nusakančių *kardą* ir t. t.“

Šitaip tariamąja nuosaka aprašyta stadija yra tokia kalbos stadija, kuri *jau* nebeturi nieko bendra nei su judesiu, nei su poreikiu, nei su gyvuliškumu ir t. t. Tačiau tai tokia stadija, kurioje kalba *dar nebuvo* pagadinta

[i] *du supplément d'origine: du suppléant originaire et du suppléant de l'origine. Le supplément d'origine* – dviprasmis pasakymas. Jį galima versti ir kaip „pakaitalas [esantis] iš pat pradžių“. Kaip tik šį pasakymo dviprasmiškumą ir išskleidžia po dvitaškio einantis paaiškinimas. Tik čia daiktavardis *supplément* pakeičiamas veiksmažodiniu daiktavardžiu *suppléant*, taip pabrėžiant jo veiksmažodiškumą. Deja, verčiant neišsaugojama ta pati žodžių *supplément* ir *suppléant* šaknis. *Suppléant* verčiamas kaip veiksmažodžio *suppléer* dalyvis. O *suppléer* verčiamas ne „pakeisti“, bet „pamainyti“, taip siekiant jį atskirti nuo kito Derrida tekste nuolat sutinkamo veiksmažodžio *substituer* („pakeisti“). Lygiai taip pat verčiant prarandamas žodžių *originaire* [pirmapradis] ir *origine* [pradžia, kilmė] bendrašakniškumas.

artikuliacijos, konvencijos, pamainomumo. Šios kalbos laikas – nepastovi, nepasiekiama, mitinė riba tarp šio *jau* ir *dar ne*. Tai *gimstančios* kalbos laikas, panašiai kaip buvo „gimstančios visuomenės" laikas. Nei iki, nei po kilmės.

Pasekę šį laikinės nuosakos žaismą, galime tęsti skaitymą. Tuoj pat po to eina skyrius *Apie raštą*. Vien pavadinimas skiria ankstesnę citatą nuo tolesnės. Joje atkreipsime dėmesį į tam tikrų veiksmažodžių prasmę ir į visų veiksmažodžių nuosaką:

> Bet kas, kas tik pastudijuos kalbų istoriją ir pažangą, pamatys, kad kuo balsai tampa monotoniškesni, tuo atsiranda daugiau priebalsių, o nusitrinančias intonacijas ir vienodėjantį balsių ilgumą *pamaino* gramatinės konstrukcijos bei naujos artikuliacijos. Tačiau šie pokyčiai randasi tik laikui bėgant. Augant poreikiams, dalykiniams ryšiams tampant vis komplikuotesniems, plintant švietimui, keičiasi kalbos pobūdis: ji tampa taisyklingesnė ir ne tokia jausminga, jausmus ji *pakeičia* idėjomis, ji kalba nebe širdžiai, o protui. Dėl tos pačios priežasties nyksta intonacijos ir plinta artikuliacijos: kalba tampa tikslesnė, aiškesnė, labiau ištęsta, labiau prislopinta, šaltesnė. Ši pažanga man atrodo visiškai natūrali.

Tad pamainomumas įgalina visa tai, kas sudaro žmogaus savastį: šneką, visuomenę, aistrą ir t. t. Bet kas yra toji žmogaus savastis? Viena vertus, ji yra tai, ko galimybę reikia mąstyti iki žmogaus ir už jo ribų. Permainomumas leidžia žmogui sužinoti apie save patį, todėl jis nėra koks nors atsitiktinis ar esminis žmogaus atributas. Nes, kita vertus, pamainomumas, kuris *yra niekas* – nei esatis, nei nesatis – nėra nei kokia nors žmogaus substancija, nei esmė. Jis yra būtent esaties ir nesaties žaismas, šio žaismo atvertis, kurios negali apimti jokia metafizikos ar ontologijos sąvoka. Štai dėl ko ši žmogaus savastis nėra žmogaus savastis – ji yra pats savasties apskritai dislokavimas, artumo sau negalimybė, taigi ir jo geismas, grynosios esaties negalimybė, taigi ir jos geismas. Tai, jog pamainomumas nėra žmogaus savastis, reiškia ne tik tai, kad jis tiesiog ar lygiai taip pat radikaliai nėra kokia nors savybė, bet taip pat ir tai, kad jo žaismas yra ankstesnis už žmogų ir išsiplečia už jo ribų. Žmogus *vadinasi* žmogumi tik brėždamas ribas, kurios iš pamainomumo žaismo išstumia jo kitą: prigimties, gyvuliškumo, primityvumo, vaikystės, beprotybės, dieviškumo grynumą. Priartėjimas prie šių ribų yra bauginantis kaip mirties grėsmė ir kartu geidžiamas kaip gyvenimo be skirsmo pasiekimas. Žmogumi *besivadinančio* žmogaus istorija yra visų šių ribų tarpusavio

artikuliacija. Visos nepamainomumą apibrėžiančios sąvokos (prigimtis, gyvuliškumas, primityvumas, vaikystė, beprotybė, dieviškumas), be abejo, neturi jokios tiesos vertės. Beje, kartu su pačios tiesos idėja jos priklauso pamainomumo epochai. Jos turi prasmę tik žaismo aptvaroje.

Raštas mums vis labiau iškyla kaip kitas šios pamainomumo struktūros įvardijimas. Atsižvelgiant į tai, kad, pasak Rousseau, artikuliacija įgalina tiek šneką, tiek raštą (žodinė kalba yra neišvengiamai artikuliuota, ir juo labiau ji artikuliuota, juo labiau ji pasiduoda rašymui), galima įsitikinti tuo, ko Saussure'as, atrodo, nesiryžo pasakyti knygoje, pavadintoje *Anagramos*, o būtent tuo, kad fonemų nėra iki grafemų. Kitaip sakant, iki to, kas šnekoje veikia kaip mirties principas.

Čia galbūt galima geriau suvokti Rousseau samprotavimo poziciją pakaitalo sąvokos atžvilgiu, o kartu mūsų mėginamos atlikti analizės statusą. Nepakanka pasakyti, kad Rousseau mąsto pakaitalą apie jį ne mąstydamas, savo norėjimo-pasakyti nesuderina su tuo, ką pasako, o savo deklaravimų – su tuo, ką aprašo. Šį atotrūkį arba šį prieštaravimą reikia dar suformuluoti. Rousseau naudojasi žodžiu ir aprašo dalyką. Bet mes dabar žinome, kad tai, su kuo čia turime reikalą, nėra nei žodis, nei dalykas. Žodis ir dalykas – tai referencinės ribos, kurias gali gaminti ir žymėti vien tik pakaitalų struktūra.

Naudodamasis žodžiu ir aprašydamas dalyką, Rousseau tam tikra prasme perkelia ir deformuoja ženklą „pakaitalas“, signifikanto ir signifikato vienovę, susiformuojančią tarp daiktavardžių (pakaitalas, pamainantysis), veiksmažodžių (pamainyti, pakeisti ir t. t.)[i], būdvardžių (pamainantis, papildomas), ir signifikatus įveda į „pliuso“ ar „minuso“ žaismą. Tačiau šiuos perkėlimus ir deformavimus nustato prieštaringa geismo vienovė, kuri pati yra pamainanti. Kaip ir sapne (remiantis Freudo sapnų analize), kur nesuderinami dalykai priimami vienu metu, vos tik siekiama išpildyti geismą, nepaisant tapatybės arba negalimo trečiojo principo, t. y. nepaisant loginio sąmonės laiko. Tad vietoj žodžio „sapnas“ vartojant kitą žodį, steigiant sąvokų sistemą, kuri nebebūtų esaties ar sąmonės metafizikos sąvokų sistema (Freudo samprotavime, pavyzdžiui, supriešinanti būdravimą ir sapną), reikėtų apibrėžti erdvę, kurioje šis nustatytas „prieštaravimas“ buvo galimas ir gali būti aprašytas. Vadinamoji „idėjų istorija“ turėtų prasidėti išryškinant šią erdvę ir tik tada būtų galima suformuoti jos lauką kitų laukų atžvilgiu. Be abejo, tai klausimai, kuriuos čia galime tik iškelti.

[i] Žr. ankstesnį paaiškinimą.

Kokios gi yra tos dvi viena kitai prieštaraujančios galimybės, kurias Rousseau nori vienu metu išgelbėti? Ir kaip jis tai daro? Viena vertus, suteikdamas artikuliacijai pozityvią vertę, jis nori *teigti* visa tai, kas ja paremta, arba visa tai, su kuo ji sudaro vieningą sistemą (jausmą, kalbą, visuomenę, žmogų ir t. t.). Tačiau, kita vertus, tuo pačiu jis siekia teigti visa tai, ką artikuliacija nubraukia (intonaciją, gyvenimą, energiją, vėlgi jausmą ir t. t.). Kadangi pakaitalas yra šių dviejų galimybių artikuliuota sistema, Rousseau gali ją tik išardyti ir padalyti į dvi paprastas, logiškai prieštaringas struktūras, negatyvumą ir pozityvumą palikdamas kaip nepaliesto grynumo polius. Ir vis dėlto Rousseau, kartu su visa tapatybės logika užvaldytas pamainomumo grafiko[i], pasako tai, ko nenori pasakyti, ir aprašo tai, ko nenorėtų pateikti kaip išvados: o būtent tai, kad pozityvumas (yra) negatyvumas, gyvenimas (yra) mirtis, esatis (yra) nesatis, ir kad šio kartotinio pamainomumo neapima jokia dialektika, jei tik dialektikos sąvoką valdo (o taip buvo visada) esaties horizontas. Be to, ne tik Rousseau yra užvaldytas pamainomumo grafiko. Jis yra užvaldęs bet kokią prasmę ir, atitinkamai, bet kokį diskursą. Ypač ir ypatingu būdu jis valdo metafizinį diskursą, kuriame iš vienos vietos į kitą persikelia Rousseau sąvokos. Ir kai Hegelis vėliau kalbės apie nesaties ir esaties, nebūties ir būties vienovę, dialektika ar istorija – bent jau tame diskurso sluoksnyje, kurį mes pavadinome Rousseau noru-pasakyti[ii] – ir toliau bus įtarpinimo procesas tarp dviejų pilnutinių esačių. Eschatologinė paruzija[iii] taip pat yra pilnutinės šnekos esatis, logoso savimonėje apibendrinanti visas jo skirtis ir visas jo artikuliacijas. Todėl norint iškelti neišvengiamus klausimus apie istorinę Rousseau teksto situaciją, iš pradžių reikia išryškinti visus bruožus jo priklausomybės esaties metafizikai (pradedant Platonu, baigiant Hegeliu), kurioje esatis ritmiškai artikuliuojama kaip esatis sau. Reikia atsižvelgti į šios metafizinės tradicijos vienovės tolydumą apskritai, pasireiškiantį per įvairius Rousseau tekstą organizuojančius priklausomybės bruožus, genealogines sekas ir daug siauresnes priežastines grandines. Iš anksto ir su tam tikru atsargumu reikia pripažinti tai, kas susiję su šiuo istoriškumu. Antraip tai, ką įrašytumėme į siauresnę

[i] *pris* dans *le graphique de la supplémentarité* – originale kursyvu išskirtas vietos prielinksnis *dans* (neverčiamas į lietuvių kalbą), kuris žymi buvimą viduje.

[ii] *le vouloir-dire* – žr. skyrelio *Išorė ~~yra~~ vidus* i vert. paaiškinimą, p. 69.

[iii] Žr. skyrelio *Rašytinė būtis* i vert. paaiškinimą, p. 39.

struktūrą, nebūtų tekstas ir visų pirma nebūtų Rousseau tekstas. Nepakanka Rousseau teksto suprasti kaip įtraukto į šias metafizikos bei Vakarų epochas, – mes čia pateikėme tik kuklų tokio įtrauktumo eskizą. Taip pat reikia žinoti, kad ši metafizikos istorija, su kuria susijusi pati istorijos sąvoka, priklauso visumai, kurią, be abejo, nebetinka vadinti istorija. Visas šis implikacijų žaismas yra toks sudėtinis, kad norėti išsiaiškinti kokio nors teksto (pavyzdžiui, Rousseau teksto) savastį, būtų daugiau nei neatsargu. Tai ne tik sunku, bet iš tiesų net ir neįmanoma: klausimas, į kurį būtų pretenduojama atsakyti tuo būdu, be abejo, už esaties, savasties ir subjekto metafizikos ribų neturėtų jokios prasmės. Griežtai kalbant, nėra teksto, kurio autorius arba subjektas būtų Jean-Jaques'as Rousseau. Iš šio pagrindinio teiginio telieka padaryti griežtas išvadas, nesujaukiant visų antraeilių teiginių tuo pretekstu, kad jų prasmė bei ribos jau kvestionuotos iš pat pašaknų.

Neuma[i]

Tad patyrinėsime, ką daro Rousseau, mėgindamas, pavyzdžiui, apibrėžti to, kas pagal jo aprašymą neįmanoma – natūralaus balso arba neartikuliuotos kalbos – įmanomybės ribą. Tai jau nebe gyvuliškas riksmas iki kalbos gimimo, bet dar kol kas ir ne artikuliuota kalba, [kuri būtų] jau paveikta nesaties bei mirties. Tarp ikikalbiškumo ir kalbiškumo, tarp riksmo ir šnekos, gyvūno ir žmogaus, gamtos ir visuomenės Rousseau ieško „gimstančios" ribos ir ją įvairiai apibrėžia. Esama bent jau dviejų apibrėžimų, turinčių tą pačią funkciją. Jie susiję su vaikyste ir su Dievu. Kiekvieną kartą sujungiami du vienas kitam prieštaraujantys predikatai: kalbama apie gryną kalbą, neturinčią jokių pamainomumo priemaišų.

Šio neįmanomo „natūralaus balso" modelis – tai visų pirma vaikystės balsas. Knygoje *Esė* aprašytas tariamąja nuosaka, – prisiminkime „natūralių neartikuliuotų balsų" analizę, – štai kaip jis pasirodo veikale *Emilis*. *Alibi* ir *in illo tempore* – tai nebe graikai ar kinai[ii], bet vaikas:

[i] *la neume* – iš vid. lotynų kalbos kilęs žodis: *neuma* – tai iškreiptas graikų žodis *pneuma* „alsavimas, kvėpavimas, balso skleidimas". Istorinė-muzikinė šio žodžio reikšmė: tai vienu kvėptelėjimu išdainuojamos natos arba trumpa melodija, giedama be žodžių arba tęsiant paskutinį žodžio skiemenį senų giesmių „aleliuja" pabaigoje.

[ii] Žr. prieš tai einantį skyrelį *Kilmės įrašas*.

> *Visos mūsų kalbos – meno kūriniai.* Buvo ilgai svarstyta, ar esama *prigimtinės* ir visiems žmonėms bendros kalbos. Be abejo, esama. *Tai vaikų, kurie dar neišmoko kalbėti, kalba. Tai neartikuliuota kalba, bet ji intonuota, skambi, suvokiama protu. Mūsų [suaugusiųjų] kalbos vartojimas paskatino mus nekreipti į ją dėmesio ir netgi visiškai užmiršti.* Patyrinėkime vaikus ir netrukus mes vėl jos išmoksime. Mokantis šios kalbos, žindyvės yra mūsų mokytojos. Jos supranta viską, ką sako jų žindomi kūdikiai. Jos jiems atsako, jos su jais užmezga visiškai rišlius pokalbius. Ir nors jos taria žodžius, tie žodžiai visiškai nereikalingi. *Kūdikiai suvokia ne žodžių prasmę, bet žodžius lydinčias intonacijas* (p. 45. Kursyvas mūsų).

Kalbėti nemokant kalbos – tai riba, prie kurios Rousseau atkakliai veda savąjį kilmės kartojimą. Tai kartu nepamainomumo riba. Tačiau kadangi kalba jau turi egzistuoti, reikia, kad pakaitalas jau būtų žinomas dar jam neatsiradus, reikia, kad stoka ir nesatis prasidėtų neprasidėjusios. Jei vaikas nesišauktų pakaitalo, tai jis visiškai nekalbėtų: jei jis nekentėtų, jei jam nieko netrūktų, jis nekviestų [kito žmogaus], jis nekalbėtų. Bet jei pamainomumas būtų tiesiog atsiradęs, jei jis būtų iš tiesų prasidėjęs, vaikas kalbėtų mokėdamas kalbą. O *juk vaikas kalba nemokėdamas kalbos.* Jis turi kalbą, tačiau jo kalbai trūksta kaip tik sugebėjimo *pakeisti save pačią*, galėjimo vieną ženklą pakeisti kitu, vieną išraiškos organą – kitu. Kaip sako *Esė* (mes gerai prisimename), jai trūksta kaip tik „žmogui būdingo sugebėjimo, kurį turėdamas jis tam naudoja savo organus, o jeigu jis jų neturėtų, tai turėdamas šį sugebėjimą tam pačiam tikslui jis panaudotų kitus organus“. Vaikas – vaiko sąvoka – čia yra tai, kas turi tik vieną kalbą, nes turi tik vieną organą. O tai reiškia, kad jo stoka, jo stokojanti būtis yra vienintelė ir vienalytė, ji nepasiduoda jokiai substitucijai, jokiai pamainymo veiklai. Toks yra Rousseau vaikas. Jis neturi kalbos, nes turi tik vieną vienintelę kalbą:

> Jis turi tik vieną kalbą, nes, tiesą sakant, jam būdinga tik tam tikros rūšies stokojanti būtis: turėdamas netobulus organus, jis neskiria jų teikiamų skirtingų įspūdžių. Visi skausmai jam suteikia vieną vienintelį skausmo pojūtį (p. 46).

Vaikas išmoks kalbėti, kai jo stokojančios būties pavidalai galės pakeisti vienas kitą. Tuomet jis galės pereiti iš vienos kalbos į kitą, vieną ženklą pateikti kaip kitą, žaisti reikšminėmis substancijomis: jis įeis į pakaitalo sąrangą, čia apibrėžtą kaip žmogišką sąrangą; jis nebeverks, jis mokės pasakyti „man skauda“.

> Kai vaikai pradeda kalbėti, jie mažiau verkia. Tai natūrali pažanga: viena kalba pakeičiama kita... Jei tik kartą *Emilis* pasakys „man skauda", nuo šiol prireiks tikrai stiprių skausmų, kurie priverstų jį verkti (p. 59).

Kalbėti nemokant kalbos: vaikystė yra gėris, nes šneka yra gėris, žmogaus savastis. O juk vaikas kalba. Vaikystė – tai gėris, nes kalbos mokėjimo be artikuliacijos blogio nebūna. O juk vaikas nemoka kalbos. Tačiau vaikystė nėra gėris, nes ji jau šneka, ir ji nėra gėris, nes ji nemoka kalbos, kuri yra žmogaus savastis ir jo gėris. Iš čia kyla taisyklingas [Rousseau] sprendimų apie vaikystę nestabilumas: kartais vaikystė yra artima gyvuliškumui, o kartais – žmogiškumui, kartais ji teigiama, kartais neigiama. Vaiko kalbėjimas nemokant kalbos gali būti laikomas jo gerove. Tačiau jis kalba taip pat nemokėdamas ir giedoti, – dėl to jis nebėra gyvūnas, kuris nei kalba, nei gieda, bet dar ir ne žmogus, kuris ir kalba, ir gieda:

> Žmogui būdingi trijų rūšių balsai: kalbantis, arba artikuliuotas, balsas, dainuojantis, arba melodingas, balsas ir jausminis, arba intonuotas, balsas, kuriuo jausmai naudojasi kaip kalba ir kuris suteikia gyvybės giesmei bei šnekai. Vaikas, kaip ir suaugęs žmogus, turi šias tris balso rūšis, tik nemoka jų taip susieti kaip suaugęs. Kaip ir mums, jam būdingas juokas, riksmai, aimanos, šūksniai, vaitojimai, bet jis nemoka jų moduliacijų susieti su kitais dviem balsais. Tobula muzika yra ta, kuri geriausiai susieja tuos tris balsus. Vaikai nesugeba sukurti tokios muzikos, o jų dainavimas visuomet bedvasis. Lygiai taip pat jiems kalbant balsu, jų kalba neturi intonacijos – jie rėkia, bet neintonuoja. Ir kaip jų kalbėjimas turi mažai intonacijų, lygiai taip pat jų balsai turi mažai energijos. (*Emilis*, p. 161–162).

Kad ir kokiu aspektu žiūrėtume, artikuliacija yra artikuliacija – narių ir organų artikuliacija, kūno skirsmas (skirsmas savame kūne)[i]. O tai, kam, atrodo, labiausiai būdinga nutrinti šį skirsmą, – ar tai nėra kvėpavimas? Kalbantis, giedantis kvėpavimas – kalbos kvėpavimas, bet neartikuliuotas kvėpavimas.

Toks kvėpavimas negali turėti nei žmogiškos kilmės, nei žmogiškos paskirties. Jis priklauso ne žmonijos keliui, kaip vaiko kalba, bet antžmogiškam keliui. Jo pradas ir tikslas – teologiniai, kaip prigimties balsas ir apvaizda. Savuosius kilmės pasikartojimus Rousseau nustato kaip tik šio ontoteologinio modelio pagrindu. Mes turime šio pavyzdinio nepažeistos

[i] *la différance (dans le) corps (propre).*

gyvybės ir gryno kvėpavimo (*pneuma*), neartikuliuoto giedojimo ir neartikuliuotos kalbos, nesuerdvintos šnekos modelio tam tikrą (tebūnie utopinę ar atopinę) paradigmą, atitinkančią mūsų mastelį. Mes galime ją įvardyti ir apibrėžti. Tai *neuma* – grynas vokalizavimas, neartikuliuoto, bežodžio giedojimo forma. Šis žodis reiškia kvėpavimą. Neumą mums įkvėpė Dievas ir ja mes galime kreiptis tik į jį. *Muzikos žodynas* ją apibrėžia taip:

> NEUMA (mot. g. dkt.) Vienbalsio giedojimo terminas. *Neuma* yra tam tikra trumpa nesikeičiančios intonacijos giedojimo užbaiga, kuri atliekama liturginės giesmės pabaigoje tiesiog kaitaliojant garsus be jokių žodžių. Katalikai šį ypatingą giedojimą leidžia remdamiesi viena šv. Augustino ištrauka, kurioje sakoma, kad neradus žodžių, kurie galėtų patikti Dievui, į jį kreipiamasi sumišusia garbinančia giesme: „Nes kam gi tinka toks bežodis garbinimas, jei ne nenusakomai būtybei, kai *neįmanoma nei nutilti, nei surasti kokią nors priemonę savo polėkiams išreikšti, nebent neartikuliuotus garsus?*" (Kursyvas mūsų).

Kalbėti nemokant kalbos, negalėti nei nutilti, nei kalbėti – ši kilmės riba yra riba grynos esaties: pakankamai esančios, idant būtų gyva, pajausta mėgaujantis, bet pakankamai grynos, idant liktų nepažeista skirties, pakankamai neartikuliuotos, idant mėgavimasis savimi nebūtų iškreiptas intervalo, netolydumo, kitybės. Rousseau mano, kad ši tolydžios esaties sau patirtis *priskiriama*[i] tik Dievui: suteikta Dievui arba tiems, kurių širdis sudaro sandermę su Dievo širdimi. Kaip tik ši sandermė, šis dieviškumo ir žmogiškumo panašumas įkvepia Rousseau, kai knygoje *Svajonės* jis svajoja apie šią į esatį redukuoto laiko patirtį, *„kai esamybė trunka visuomet, nepalikdama jokios savo trukmės žymės nei jokio savo tąsos pėdsako*".

Verta iš naujo perskaityti visus šiuos puslapius: juose išsakoma nelaimė laiko, kurio esatį sudrasko prisiminimas ir anticipavimas. Mėgavimasis tolydžia ir neartikuliuota esamybe – tai beveik neįmanoma patirtis: „Pačiuose gyviausiuose mūsų pasimėgavimuose beveik nėra

[i] *est* accordée – galima versti ir „priderinta tik prie Dievo". *Accorder* – daugiareikšmis žodis: „sujungti, susieti, priskirti; pritaikyti, priderinti; priimti, pri(si)pažinti; patenkinti, išpildyti". Atkreiptinas dėmesys, kad šio žodžio etimologija susijusi tiek su lotynišku žodžiu „širdis" (*cor, cordis*), tiek su žodžiu „styga" (*chord*) (pastarosios reikšmės pagrindu sudarytas daiktavardis „akordas, dermė"). Antroji šio sakinio dalis kaip tik išskleidžia šį daugiareikšmiškumą.

akimirkos, per kurią širdis mums galėtų iš tiesų pasakyti: *Norėčiau, kad ši akimirka truktų visuomet*". Širdis nėra organas, nes ji neįrašyta į skirčių bei artikuliacijų sistemą. Ji nėra organas, nes tai grynos esaties organas. Šią *beveik* neįmanomą patirtį Rousseau turėjo Šv. Petro saloje. Apie šį aprašymą buvo daug rašyta gamtos, vandens, tekėjimo ir t. t. temomis[1]. Lygindami šios patirties aprašymą su grynu vokalizavimu, su grynomis natūralios kalbos bei neumos balsėmis, mes jame išskirsime vien keturių reikšmių sistemą.

Esaties sau mėgavimasis, gryna, jokios išorės neiškreipta savijauda *priskiriama* Dievui:

> Kuo mėgaujamasi tokioje situcijoje? Niekuo, kas būtų išoriška sau pačiam, niekuo, išskyrus savimi pačiu ir savo paties egzistencija – tol, kol ši būsena trunka, sau pačiam savęs pakanka, kaip ir Dievui.

Čia būtinas *judėjimas*, gyvenimas, mėgavimasis laiku, esatis sau. Tačiau šis judėjimas turi būti *be intervalų*, be skirties, be netolydumo:

> Nereikia nei visiško rymojimo, nei pernelyg didelio sujudimo, reikia vienodo ir saikingo judėjimo be trūkčiojimų ir be intervalų. Be judėjimo gyvenimas tėra letargija. Jei judėjimas nevienodas ar pernelyg stiprus, jis pažadina... Tad iš išorės neateinantis judėjimas vyksta mūsų viduje.

Šis judėjimas – tai *neartikuliuota šneka*, šneka iki žodžių, pakankamai gyva, kad ja būtų kalbama, pakankamai gryna, vidinė ir homogeniška, kad nebūtų susieta su jokiu objektu, kad į save nepriimtų jokios mirtinos skirties, jokio negatyvumo, – tai žavesys, taigi ir giedojimas:

> Jei judėjimas nevienodas ar pernelyg stiprus, jis pažadina... Sugrąžindamas mus prie objektų, esančių aplink mus, jis sužlugdo svajonės žavesį ir išplėšia mus iš mūsų vidaus, idant akimirkai atiduotų lemties bei žmonių pančiams ir priverstų mus pasijusti nelaimingais. Visiška tyla kelia liūdesį. Tai mirties paveikslas.

Ir vis dėlto šią beveik neįmanomą, pamainomumo prieštaravimams kone svetimą patirtį mes iš karto išgyvename (jei mūsų širdis tam yra

[1] Mes apsiribosime nurodę į *Pléiade* leidykloje išėjusios [Rousseau] knygos *Svajonės* [*Vienišo keleivio svajonės* – vert. past.] leidėjų pateikiamas pastabas bei bibliografiją. [Tikslesnę šios knygos nuorodą žr. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* 1 išnašoje, p. 197].

pakankamai tyra) kaip pakaitalą, kaip *atlygį*. Kaip tik čia slypi skirtumas tarp mūsų ir paties Dievo patirties:

> Tačiau nelaimingasis, išstumtas iš žmonių visuomenės ir šitoje žemėje nebegalintis nieko naudinga nei gera padaryti nei kitam, nei pačiam sau, šioje būsenoje gali surasti visų žmogiškų džiaugsmų atlygį, kurio nei lemtis, nei žmonės negali iš jo atimti. Be abejo, ne bet kokia siela ir ne bet kokioje situacijoje pajus šį atlygį. Reikia, kad širdis būtų romi ir kad joks jausmas nesudrumstų jos ramybės.

Skirtumas tarp Dievo ir mūsų yra tas, kad Dievas dalija, o mes gauname atlygį. Visa Rousseau dvasinė teologija (darbe *Vikaras* šis žodis dažnai vartojamas) suponuoja, kad dieviškas rūpestis visada galįs suteikti teisingą *atlygį*. Vieninteliam Dievui nereikia jo teikiamo pakaitalo[i]. Jis leidžia pakaitalą ir atleidžia nuo jo[ii].

Neuma, esaties sau žavesys, neartikuliuota laiko patirtis tolygi *utopijai*. Tokios kalbos – mat čia turi būti kalbama apie tam tikrą kalbą – tiesiogiai nėra[iii]. Tokia kalba ignoruoja artikuliaciją, kuri veikia tik per suerdvinimą ir per vietų išsidėstymą. Iki vietos skirtumų nėra jokios kalbos.

Tad keturiuose skyriuose „Bendrieji ir vietiniai kalbų kilmės skirtumai“ (VIII), „Pietinių kalbų susiformavimas“ (IX), „Šiaurinių kalbų susiformavimas“ (X) ir „Apmąstymai apie šiuos skirtumus“ (XI) esantys aprašymai paneigia tai, ko, atrodo, reikalauja darbe *Esė* deklaruota sąranga. Šiuose skyriuose rašoma būtent apie tai, kad nėra nieko, ką būtų galima pavadinti iki artikuliacijos, t. y. iki vietos skirtumų esančia kalba. Mat mes pamatysime, kad vietų skirtumai tarp dviejų kalbinių polių visada tolygūs artikuliacijos žaismui. Tad kalbos struktūros ar jos esmės apskritai negalima aprašyti neatsižvelgus į topografiją. Vis dėlto Rousseau kaip tik tai norėjo padaryti samprotaudamas apie kalbą apskritai, prieš pradėdamas skyrių apie bendruosius ir vietinius kalbų kilmės skirtumus. Tai darydamas jis manė galįs atskirti kilmės struktūrą ar bent jau struktūrinę kilmę nuo vietinės kilmės: „Visa tai, ką iki šiol pasakiau, tinka

[i] *Dieu seul est dispensé du supplément qu'il dispense* – neišverčiamas žodžių žaismas, naudojantis veiksmažodžio *dispenser* daugiareikšmiškumą, kuriuo išreiškiamas šio pasakymo paradoksalumas: Dievas apsieina be to, ką pats dalija kitiems, t. y. jis tai turi ir kartu to neturi.

[ii] *Il est la dispense du supplément* – čia vėl žaidžiama prieštaringu žodžio *dispense* dvireikšmiškumu: jis reiškia ir leidimą ką nors daryti, ir atleidimą nuo darymo, nuo kokios nors veiklos.

[iii] *...n'a proprement lieu* – pažodžiui „tikrąja to žodžio prasme neturi vietos“, t. y. yra utopiška.

pirmykštėms kalboms apskritai ir toms permainoms, kurios atsiranda laikui bėgant, bet tai nepaaiškina nei jų kilmės, nei skirtumų". Taip pradedamas VIII skyrius.

Jei tiesa, kad nuo šiol artikuliacija matuojami vietos skirtumai ir kad kalboje nėra nieko, kas eitų iki jų, ar iš to galima daryti išvadą, kad kalbų klasifikavimas, jų išsidėstymas tam tikrose vietose – jų geografija – jų tapsmo struktūra tėra tik tam tikras ryšių, situacijų, santykių žaismas? Ar galima daryti išvadą, kad nėra jokio absoliutaus, nejudraus ir natūralaus centro? Ir vėl mums reikia daryti perskyrą tarp aprašymo ir deklaravimo.

Rousseau *deklaruoja* centrą: esama vienintelės kilmės, vienintelio nulinio kalbų istorijos taško. Tai pietūs, gyvenimo šiluma, jausmo energija. Nepaisant tariamos dviejų skyrių simetrijos, nepaisant to dvilypės kilmės *aprašymo*, apie kurį kalbėjome anksčiau, Rousseau *nenori* kalbėti apie du formavimosi polius: jis nori kalbėti tik apie vieną formavimąsi ir apie vieną deformavimąsi. Kalba iš tiesų susiformuoja tik pietuose. Pirmapradis kalbos centras gerai apmąstytas pačiame *Esė* centre – IX skyriuje, kuris yra iš visų skyrių ilgiausias ir turtingiausias.

Nepaisant regimybės ir priešingai tam, ką buvo galima galvoti, Rousseau šioje vietoje tiesiog be paliovos atmeta visus faktus. Be abejo, *Esė* pateikia daugiau faktų nei antrasis *Samprotavimas*. Tačiau faktas čia funkcionuoja kaip struktūrinė nuoroda: jis, kaip „įsisąmonintas pavyzdys", reguliuoja fenomenologinę esmės intuiciją. Tokią interpretaciją leidžia jau pačios pirmosios eilutės, pirmoji pastaba:

> Senovės laikais* žemėje išsibarstę žmonės neturėjo jokios bendruomenės, išskyrus šeimą, jokių įstatymų, išskyrus prigimtinius dėsnius, jokios kalbos, išskyrus gestus ir keletą neartikuliuotų garsų.
>
> * *Senovės laikais aš vadinu tokius laikus, kai žmonės buvo išsibarstę – nesvarbu, kokiam žmonių giminės amžiui priskirtume šį laikotarpį.*

Tad pasakymas „senovės laikai" ir visos nuorodos, kuriomis bus pasinaudota, siekiant juos aprašyti, nenurodys į jokią datą, jokį įvykį, jokią chronologiją. Galima varijuoti faktus nepakeičiant struktūrinio invarianto. Kalbama apie tam tikrą laiką iki laiko. Kiekvienoje galimoje istorinėje struktūroje esąs iki-istorinis ir ikisocialinis, taip pat ikikalbinis sluoksnis, kurį esą visada galima išskleisti. Išsibarstymas, visiška vienatvė, nebylumas, ikirefleksiniam pojūčiui, akimirkai pasmerkta patirtis be atminties,

be anticipavimo, be vaizduotės, be galėjimo samprotauti ir lyginti, – tokia būtų nepaliesta bet kokio socialinio, istorinio, kalbinio nuotykio žemė. Rėmimasis faktiniu iliustravimu ir netgi nuo kilmės nutolusiais įvykiais yra visiškai fiktyvus. Rousseau pats tuo neabejoja. Ir kai jam prieštaraujama (arba kai jis pats sau tariamai prieštarauja) istoriniais argumentais, apeliuojant į faktinį tikėtinumą arba galimumą, Rousseau išsisukinėja, primena, kad aprašinėdamas kilmę jis iš tiesų nepaiso faktų ir kad jau pateikė „senovės laikų" apibrėžimą.

> Kas nors man pasakys, kad Kainas buvo žemdirbys, o Nojus augino vynuoges. Kodėl ne? Jie buvo vieni. Jiems nebuvo ko bijoti. Beje, tai neliudija prieš mane. Aš jau sakiau, ką vadinu senovės laikais.

Čia susiduriame su dar viena galimybe svarstyti *Esė* ir antrojo *Samprotavimo* ryšio problemą: gryno gamtinio būvio požiūriu. Iki „senovės laikų" nėra nieko, tad nėra jokio griežtai apibrėžiamo neatitikimo tarp dviejų tekstų. Apie tai mes jau užsiminėme kiek anksčiau kalbėdami apie lūšnų laikotarpį. Dabar pats laikas tai patikslinti.

Skaitant pirmą kartą, neatitikimas atrodo neginčijamas. *Samprotavime* aprašomas „laukinis žmogus" klajoja po girias „be darbo, be šnekos, be namų". *Esė* aprašomas barbaras turi šeimą, lūšną ir kalbą, net jeigu ji tėra „gestai ir keletas neartikuliuotų garsų".

Tačiau mus dominančiu požiūriu šie neatitikimai neatrodo svarbūs. Rousseau neaprašo dviejų vienas paskui kitą einančių skirtingų būvių. *Esė* aprašyta šeima nėra bendruomenė. Ji nesumažina pirminio išsibarstymo. „Senovės laikais žemėje *išsibarstę* žmonės neturėjo jokios bendruomenės, išskyrus šeimą..." O tai reiškia, kad toji šeima nebuvo bendruomenė. Kaip primena J. Mosconi (žr. *supra*), tai buvo iki-institucinis, visiškai natūralus ir biologinis fenomenas. Šeima buvo būtina sąlyga to kartų kaitos proceso, kurį taip pat pripažįsta ir *Samprotavimas* („kartos dauginosi be jokios naudos"). Kadangi ši natūrali terpė neturi jokios institucijos, ji neturi nė *tikros kalbos*. O jai kaip kalbą priskyręs „gestus ir keletą neartikuliuotų garsų", Rousseau išnašose patikslina:

> Tikros kalbos kyla ne iš namų aplinkos, jas steigti gali tik bendresnė ir patvaresnė konvencija. Amerikos laukiniai beveik visada kalba tik už savo namų ribų. Kiekvienas savo lūšnoje tyli, o su savo šeima kalba vien ženklais. Ir tie ženklai naudojami retai, o kadangi laukinis daug ramesnis, daug

kantresnis už bet kokį europietį, tai jo poreikiai mažesni, ir jis pasistengia pats juos patenkinti.

Tačiau griežto dviejų tekstų prieštaravimo ar neatitikimo nutrynimas nereiškia, kad jie kartoja vienas kitą ar persidengia. Einant nuo vieno teksto prie kito, perkeliamas akcentas, pasislenkama be pertrūkių. Tiksliau, neįvedant čia jokios laikinės [tekstų] sekos, galima pasakyti, kad einant nuo *Samprotavimo* prie *Esė* didėja sąryšingumas. *Samprotavimas* siekia *nužymėti pradžią*, tad jis išryškina ir radikalizuoja nekaltybės bruožus grynos gamtos būvyje. *Esė* siekia leisti *pajusti pradžias*: procesą, kurio metu „žemėje išsibarstę žmonės" *gimstančioje* visuomenėje pastoviai atitrūksta nuo grynos gamtos būvio. *Esė* aprašomas žmogus jo gimimo *eigoje*, tuo subtiliu kilmės perėjimo į genezę metu. Šie du projektai neprieštarauja vienas kitam, vienas nėra pranašesnis už kitą, ir kaip mes jau buvome pažymėję, *Samprotavime* grynos gamtos aprašymas paruošia terpę tokiam peržengimui.

Kaip visada, tai yra neužčiuopiama *beveik* riba. Nei gamta, nei visuomenė, bet *beveik* visuomenė. Begimstanti visuomenė. Tai akimirka, kai žmogus, nebepriklausantis grynos gamtos būviui (kuris, kaip sakoma *Samprotavimo* „Pratarmėje", „nebeegzistuoja, kuris galbūt nė neegzistavo, kuris veikiausiai niekada neegzistuos, bet kuriam suformuluoti būtinos teisingos sąvokos, norint tinkamai samprotauti apie dabartinį mūsų būvį") arba beveik jam nepriklausantis, vis dar yra šiapus visuomenės arba beveik šiapus jos. Tai vienintelis būdas rekonstruoti, kaip gamta tampa kultūra. Šeima, apie kurią Hegelis taip pat sakys, kad ji yra iki-istorinė, lūšna, gestų ir neartikuliuotų garsų kalba – visa tai yra šio *beveik* rodikliai. „Laukinis" medžiotojų gyvenimas, „barbariškas" bei ikižemdirbinis piemenų gyvenimas atitinka šį beveik-visuomenės būvį. Kaip ir *Samprotavime*, taip ir *Esė* visuomenė padaroma priklausoma nuo žemdirbystės, o žemdirbystė – nuo metalurgijos[1].

Rousseau čia susiduria su nuorodų į Bibliją problema. Iš tiesų jam galima paprieštarauti nurodant, kad „jau patriarchų laikais žemdirbystė buvo plačiai paplitusi". Atsakymas dar kartą nušviečia faktinės istorijos statusą. Šventraščio pateikti faktai niekaip nesusiję su grynos gamtos

[1] *Samprotavimas*: „Tad kitų menų bei amatų išradimas buvo būtinas, norint priversti Žmonių Giminę užsiimti žemdirbystės amatu" (p. 173). *Esė*: „Pirmieji žmonės buvo medžiotojai arba piemenys, o ne žemdirbiai. Pirmoji nuosavybė buvo bandos, o ne laukai. Niekas nė negalvojo dirbti žemės iki žemės nuosavybės atsiradimo. Žemdirbystė – tai įrankių reikalaujantis amatas". (IX skyr.).

būviu. Tačiau užuot griežtai atskyręs struktūrinę kilmę nuo empirinės kilmės, ieškodamas užtarimo Rousseau prisidengia Biblijos autoritetu, pateikiančiu jam struktūrinę schemą, pagal kurią patriarchų laikai gerokai vėlesni nei pradžių pradžia:

> Visa tai tiesa, bet nepainiokime laikų. Mums žinomas patriarchų amžius gerokai nutolęs nuo pirmųjų amžių. Šventraštyje kalbama apie dešimt viena po kitos einančių kartų tais laikais, kai žmonės gyveno ilgai. Ką gi jos veikė, tos dešimt kartų? Mes apie tai nieko nežinome. *Gyvendami išsibarstę ir beveik neturėdami visuomenės, jie vos kalbėjo – kaip gi jie galėjo rašyti?* O gyvendami monotonišką vienišą gyvenimą, apie kokius gi įvykius jie būtų galėję mums papasakoti? (Kursyvas mūsų).

Prie šio biblinio šaltinio Rousseau prideda kitą: nuopuolis, arba sugrįžimas į barbariškumą, perėjus prie žemdirbystės. Dėl kokio nors katastrofinio įvykio, paneigiančio pažangą ir priverčiančio kartotis, struktūrinė analizė gali vėl pradėti nuo nulio. O tai tik patvirtina, kad struktūrinis pasakojimas skleidžiasi ne kaip vienalinijinė genezė, bet nubrėžia stabilias galimybes, galinčias bet kurią akimirką vėl pasirodyti kokiame nors cikliniame judėjime. Beveik-visuomeninis barbariškumo būvis gali *iš tikrųjų* egzistuoti prieš arba po visuomeninio būvio, netgi jo metu ir jam vyraujant.

> Tebūnie Adomas ir Nojus kalbėjo. Adomas buvo išmokytas paties Dievo. Susiskaidydami Nojaus vaikai apleido žemdirbystę, ir bendra kalba žlugo kartu su pirmąja visuomene. Visa tai būtų atsitikę, net jei niekada nebūtų buvę Babelio bokšto.

Kadangi žmonės visada gali vėl iš naujo išsibarstyti, kadangi išsibarstymo grėsmė glūdi visuomenės esmėje, tai visuomet įmanoma ir tyrinėti grynos gamtos būvį bei remtis prigimtimi. Šiuo požiūriu Rousseau samprotavimas primena Condillaco samprotavimą. Šis, tardamas, kad Dievas Adomui ir Ievai suteikė visiškai užbaigtą kalbą, „suponuoja, kad praėjus kuriam laikui po tvano, du skirtingų lyčių vaikai klaidžiojo po dykumas dar nemokėdami vartoti jokių ženklų...“. „Leiskite man padaryti tokią prielaidą. Tokiu atveju kyla klausimas: kaip ši gimstanti tauta susikūrė sau kalbą.[1]“ Toks samprotavimas, toks minties posūkis

[1] [Condillac] *Esė apie žmogiško pažinimo kilmę* (II, I. „Apie kalbų kilmę ir raidą“, A. Colin leidykla, p. 111).

jau buvo panaudotas Warburtono (Condillacas juo remiasi), o tas, kurį pasiskolins Kantas savo knygoje *Religija vien tik proto ribose*, bus bent jau analogiškas.

Tad jei esama nedidelio poslinkio nuo *Samprotavimo* prie *Esė*, tai jis priklausytų nuo to tolydaus pasislinkimo, to lėto perėjimo nuo grynos gamtos prie gimstančios visuomenės. Vis dėlto ši akivaizdybė nėra tokia paprasta. Kadangi einant nuo to, kas neartikuliuota, prie to, kas artikuliuota, nuo grynos gamtos prie kultūros, nuo pilnatvės prie pamainomumo žaismo neįmanomas joks tolydumas. Idant aprašytų pakaitalo gimimą, jo buvimą gimstančiu, *Esė* privalo suderinti du laikus. *Išėjimas už gamtos ribų yra palaipsnis ir kartu ūmus, akimirksninis ir kartu nesibaigiantis.* Struktūrinis atskyrimas yra kategoriškas, bet istorinis atsiskyrimas vyksta lėtai, sunkiai, palaipsniui, nepastebimai. Dėl šio dvigubo laikiškumo *Esė* taip pat dera su *Samprotavimu*[1].

Tas „paprastas judesys pirštu". Raštas ir kraujomaišos draudimas

Iš tiesų, pagal *Esė*, gimstanti visuomenė yra pajungta tam tikram trijų būvių dėsniui. Tačiau iš trijų „žmogaus santykio su visuomene būvių" (IX skyrius) arba „trijų skirtingų į tautas susibūrusių žmonių būvių" (V skyrius) vienintelis trečiasis būvis žymi žmogaus virtimą žmogumi visuomenėje, t. y. virtimą piliečiu bei žemdirbiu. Du ankstesni būviai (laukinis medžiotojas ir piemuo barbaras) vis dar priklauso tam tikrai priešistorei. Tad Rousseau visų pirma domina kaip tik perėjimas nuo antrojo prie trečiojo būvio.

Iš tikrųjų šis perėjimas buvo nepaprastai lėtas, neužtikrintas, ankstyvas, bet kadangi ankstesniame būvyje struktūriškai nebuvo nieko, iš ko rastųsi po jo einantis būvis, genealogija turi aprašyti pertrūkį ar perversmą, permainą ar katastrofą.

Antrasis *Samprotavimas* dažnai kalba apie permainą. Nors *Esė* žodis „katastrofa" pavartojamas tik sykį, pati katastrofos samprata čia aiškiai

[1] Nors *Samprotavime* grynos gamtos būvio ir gimstančios visuomenės būvio atskyrimas yra daug griežtesnis, vis dėlto čia netrūksta daugybės užuominų „apie nesuvokiamus vargus ir begalinį laiką, kurių prireikė pirmajam Kalbų išradimui" (p. 146), apie „bėgantį laiką", apie „beveik nepastebimą pradinės padėties raidą"; „nes kuo įvykiai lėčiau eina vienas paskui kitą, tuo lengviau ir greičiau galima juos aprašyti" (p. 167. Šią pastabą Voltaire'as laikė „juokinga". Žr. *Pléiade* leidyklos leidėjų paaiškinimą.)

egzistuoja. Ir ši samprata anaiptol nėra, kaip buvo sakoma, silpnoji sistemos vieta, ją nulemia visų kitų sąvokų grandinė.

Kodėl piliečio kilmė, kalbų kilmė ir t. t., trumpai tariant, pamainomumo struktūros kilmė, taip pat rašto kilmė, kaip pamatysime, yra katastrofiška? Kodėl jos pokyčiai įgauna perversmo, sugrįžimo, permainos, progresyvaus judėjimo regresyviu pavidalu formą?

Jeigu įdėmiai seksime antropogeografinę temą ir prigimtimi grindžiamo aiškinimo schemą, kurios skyriams apie kalbų susiformavimą suteikia kryptį, tokia katastrofa neišvengiamai pasirodo visų pirma kaip žemiška permaina. Be jos žmogus niekada nebūtų išėjęs iš „barbarybės aukso amžiaus". Niekas barbarybės sistemos viduje negalėjo sukurti pertrūkio galios ar pagrindo iš jos išeiti. Tad pertrūkio priežastingumas turėjo būti natūralus ir kartu išoriškas ikipilietinio būvio sistemai. Žemiška permaina atitinka šiuos du reikalavimus. Apie ją kalbama tokioje vietoje, kuri yra pats tikriausias *Esė* centras:

> Švelnaus klimato, geros ir vaisingos žemės kraštuose įsikūrė pirmieji žmonės, bet ten vėliausiai susiformavo tautos, nes žmonės tuose kraštuose galėjo lengviau apsieiti vieni be kitų ir poreikiai, dėl kurių gimsta visuomenė, čia atsirado vėliau.
> Įsivaizduokime nuolatinį pavasarį, įsivaizduokime visur vandenį, gyvulius, ganyklas, iš gamtos glėbio išėjusius ir tarp visų šių gėrybių išsibarsčiusius žmones – nesuprantu, kaip jie kada nors galėjo atsisakyti savo pirminės laisvės ir palikti vienišą piemenų gyvenimą, tokį tinkamą jų natūraliam vangumui[1], idant be jokio reikalo užsikrautų ant pečių nuo socialinio būvio neatskiriamą vergovę, darbus, vargus.
> Tas, kuris norėjo, kad žmogus būtų paverstas socialia būtybe, pirštu palietė Žemės rutulio ašį ir palenkė ją virš Visatos ašies. Matau, kaip *šis lengvas judesys* pakeitė Žemės paviršių ir nulėmė žmonių giminės pašaukimą, iš tolo girdžiu beprotės minios džiaugsmo šūksnius, matau statomus rūmus bei miestus, matau gimstančius menus, įstatymus, prekybą, matau besiformuojančias, augančias, tirpstančias tautas, einančias viena paskui

[1] Paaiškinime Rousseau patikslina: „Neįmanoma įsivaizduoti, koks natūraliai tingus yra žmogus. Sakytumei, jis gyvena vien tam, kad miegotų, vegetuotų, nejudėtų. Jis tik su dideliu vargu pasiryžta atlikti būtinus judesius, idant nenumirtų badu. Niekas kitas taip nesutvirtina laukinių prisirišimo prie savo būvio kaip šis malonus vangumas. Jausmai, dėl kurių žmogus tampa neramus, iš anksto numatantis, aktyvus, gimsta tik visuomenėje. Nieko neveikimas – tai pirmoji ir stipriausia žmogaus aistra, einanti po savisaugos jausmo. Jei gerai įsižiūrėtumėme, pamatytumėme, kad net tarp mūsų kiekvienas dirba vien tam, kad pailsėtų, taigi dirbančiais mus paverčia tinginystė."

> kitą kaip jūros bangos, matau žmones, susitelkusius keliuose savo gyvenviečių židiniuose, idant ten plėtodamiesi, padėdami vieni kitiems, likusį pasaulį paverstų baisia dykyne – socialinės vienovės ir amatų naudingumo vertu paminklu. (Kursyvas mūsų).

Natūralus žmogaus barbaro vangumas nėra viena iš daugelio empirinių savybių. Tai pirmapradė natūraliai sistemai būtina apibrėžtis. Ji paaiškina tai, kad žmogus negalėjo spontaniškai išeiti iš barbarybės ir iš savojo aukso amžiaus, žmogus neturėjo savyje to judėjimo, skatinančio jį eiti toliau. Poilsis yra natūralus. Pradžia ir pabaiga – tai inercija. Neramumas negali gimti iš poilsio, barbarybės ir amžinojo pavasario, todėl žmogišką būvį ir atitinkamą žemišką būvį jis pasiekia tik įvykus katastrofai – tai žemės sistemoje visiškai nenumatytas galios poveikis. Štai kodėl antropologinis tingumo požymis turi atitinkamai sietis su geo-loginiu inercijos požymiu.

Kadangi neramumo ir metų laikų kaitos katastrofa negalėjo būti logiškai išvesta iš inertiškos sistemos vidaus, reikia įsivaizduoti neįsivaizduojamą dalyką: gamtai visiškai išorišką sprigtelėjimą. Šis iš pirmo žvilgsnio „savavališkas"[1] paaiškinimas atitinka giluminę būtinybę ir šitaip suderina visus reikalavimus. Negatyvumas, blogio kilmė, visuomenė, artikuliacija ateina *iš išorės*. Esatį užklumpa tai, kas jai kelia grėsmę. Kita vertus, būtina, kad šis blogio išoriškumas būtų niekas ar beveik niekas. Tad sprigtelėjimas, „lengvas judesys" sukuria permainą iš nieko. Tereikia, kad pirštu palietusiojo Žemės rutulio ašį galia būtų jam išoriška. Beveik nulinė galia yra beveik begalinė galia, nes ji visiškai svetima jos išjudinamai sistemai. Sistema visiškai nesipriešina galiai, priešiškos jėgos veikia tik Žemės rutulio viduje. Sprigtelėjimas yra visagalis, nes perkelia Žemės rutulį į tuštumą. Tad blogio arba istorijos kilmė yra niekas arba beveik niekas. Taip galima paaiškinti anonimiškumą To, kuris pirštu pakreipė pasaulio ašį. Tai *galbūt nėra Dievas*, nes dieviškoji Apvaizda, apie kurią taip dažnai kalba Rousseau, negalėjo norėti katastrofos ir jai nereikėjo atsitiktinumo ar tuštumos, idant galėtų veikti. Tačiau *tai galbūt Dievas*, kadangi blogio galia yra niekas, nesuponuoja jokio realaus efektyvumo. *Tai veikiausiai Dievas*, kadangi jo iškalbingumas bei jo galybė yra begaliniai ir kartu nesutinka jokio jiems prilygstančio pasipriešinimo. Begalinė galybė – pasaulį pakreipiantis pirštas. Begalinis yra iškalbingumas, nes

[1] Taip jį apibūdino R. Derathé (*Rousseau ir mokslas...*, p. 180).

tai vyksta tyloje: Dievui pakanka pajudinti pirštą, kad išjudintų pasaulį. Dieviškas veikimas atitinka patį iškalbingiausią ženklo modelį – tą, kuriuo yra apsėsti, pavyzdžiui, *Išpažinimai* ir *Esė*. Tiek viename, tiek kitame tekste nebylaus ženklo pavyzdys yra „paprastas judesys pirštu", „nedidelis ženklas pirštu"[1], „judesys lazdele".

Šiuo atveju pirštas arba lazdelė yra metaforos. Tai nereiškia, kad jos nurodo kokį nors kitą dalyką. Kalbama apie Dievą. Dievas neturi rankų, jam nereikia jokio organo. Organinė diferenciacija – tai žmogaus savastis ir jo blogis. Šiuo atveju tylus judesys netgi nepakeičia iškalbos. Dievui nereikia lūpų, idant kalbėtų, tardamas artikuliuotus garsus. Skirtingiems klimatams skirtas *Fragmentas* šią mintį suformuluoja aštriau nei *Esė*:

> Jei ekliptika sutaptų su ekvatoriumi, galbūt niekada nebūtų buvę žmonių kraustymosi, ir kiekvienas žmogus, negalėdamas pakęsti kitokio klimato, išskyrus tą, kuriame buvo gimęs, niekada nebūtų palikęs savo krašto. Ar palenkti pirštu pasaulio ašį, ar pasakyti žmogui: „Apgyvendink žemę ir gyvenk bendruomenėje su kitais" – tai vienas ir tas pats veiksmas Tam, kuriam nereikia rankų, kad veiktų, ir balso, kad kalbėtų. (P. 531).

Aišku, kalbama apie Dievą, kadangi blogio genealogija kartu yra ir teodicėja. Katastrofinė visuomenių ir kalbų kilmė tuo pačiu metu leido ir aktualizuoti virtualius žmoguje snūduriavusius sugebėjimus. Tik atsitiktinė priežastis galėjo paversti veiksmu natūralias galias, neturinčias savyje jokios motyvacijos, pakankamos tam, kad jos pabustų savo pačių tikslingumui. Teleologija tam tikra prasme yra išorinė – kaip tik tai reiškia katastrofinė archeologijos forma. Tad tas nuo nieko pradedantis bei išjudinantis pirštas ir vaizduotės saviveika, kuri, kaip matėme, *pažadina save* pradėdama nuo nieko, o tada pažadina ir visas kitas galimybes, yra esmiškai artimi. Vaizduotė glūdi prigimtyje, tačiau niekas prigimtyje negali paaiškinti jos pabudimo. Pakaitalas prigimčiai glūdi prigimtyje kaip jos žaismas. Kas kada nors pasakys, ar stoka prigimtyje yra *pačioje* gamtoje[i], ar katastrofa, per kurią gamta *nutolsta nuo savęs* pačios, dar yra natūrali? Natūrali katastrofa paklūsta dėsniams, idant apverstų dėsnį.

Judėjimas, priverčiantis išeiti iš gamtinio būvio, ir vaizduotės išbudimas, aktualizuojantis natūralius sugebėjimus (o svarbiausia – sugebėjimą

[1] Žr. J. Starobinskis, *Skaidrumas ir kliūtis*, p. 190–191.

[i] *si le manque dans la nature est* dans *la nature* – prancūzų kalboje *nature* yra ir „prigimtis", ir „gamta"; originale išskirtas vietos prielinksnis *dans*, siekiant pabrėžti buvimo viduje reikšmę.

tobulėti), turi kažką katastrofiška, – tai *Esė* teiginys, kurio filosofinę išraišką galima aptikti pirmosios *Samprotavimo* dalies pabaigoje:

> Įrodęs, kad Nelygybė vos juntama gamtiniame būvyje ir kad ji čia beveik nedaro jokios įtakos, dabar turiu parodyti jos kilmę ir raidą palaipsniui kintant žmogiškai Dvasiai. Parodęs, kad *sugebėjimas tobulėti*, socialinės dorybės bei kiti sugebėjimai, kuriuos Natūralus žmogus potencialiai buvo gavęs, negalėjo plėtotis iš savęs pačių, – tam reikėjo, kad atsitiktinai sutaptų daugybė išorinių priežasčių, kurios galėjo niekada neatsirasti ir žmogus būtų amžinai pasilikęs savo pirmykščiame būvyje, – dabar turiu apsvarstyti ir palyginti skirtingus atsitiktinumus, kurie galėjo ištobulinti žmogišką protą sugadindami visą žmogišką rūšį, paversdami socialia žmogišką būtybę, paversti ją pikta ir pagaliau – paversti žmogų ir pasaulį tokiais, kokius šiuo metu juos matome (p. 162).

Tai, ką čia vadiname išorine teleologija, leidžia užfiksuoti tam tikrą samprotavimą apie metodą: kilmės klausimas nėra nei klausimas apie įvykius, nei apie struktūras, jis išvengia paprastos fakto ir principo, istorijos ir esmės alternatyvos. Perėjimas iš vienos struktūros į kitą (pavyzdžiui, iš gamtinio į socialinį būvį) negali būti paaiškintas jokia struktūrine analize: čia turi įsipainioti išorinis, iracionalus, katastrofinis faktas. Atsitiktinumas neįeina į sistemą. O kai istorija negali apibrėžti šio fakto ar šio pobūdžio faktų, filosofija, pasinaudodama tam tikru laisvu ir mitiniu prasimanymu, turi sukurti faktines hipotezes, atlikdama tą patį vaidmenį – paaiškindama naujos struktūros atsiradimą. Tad piktnaudžiautume, jei faktus paliktume istorijai, o teisėtumo ir struktūros klausimus – filosofijai. Šios dichotomijos sukuriamas supaprastinimas netinka kilmės klausimui, reikalaujančiam „visai nežymių priežasčių", kurių „galybė" yra „stulbinanti", įsikišimo.

> Taip aš galėsiu išvengti ilgų samprotavimų apie tai, kaip laiko tarpas gali kompensuoti įvykių tikėtinumo stoką; apie visai nežymių, bet nuolat veikiančių priežasčių stulbinančią galybę; apie negalimybę sugriauti tam tikras hipotezes, net jei nepajėgiame joms suteikti faktinio tikrumo; apie tai, kad jeigu mums duoti du realūs faktai, kuriuos reikia susieti tam tikra tarpinių, nežinomų ar nežinomais laikomų faktų seka, tai tokių susiejančių faktų privalo pateikti būtent istorija, jei mes ją turime, o jei istorijos nėra, tuomet tokio pobūdžio faktus turi apibrėžti filosofija; pagaliau apie tai, kad įvykių srityje faktų panašumas leidžia juos redukuoti į daug mažesnį

> skirtingų klasių skaičių nei galima įsivaizduoti. Apsiribosiu pateikdamas šiuos dalykus savo Teisėjų svarstymams ir padarydamas taip, kad paprastiems Skaitytojams neprireiktų apie tai svarstyti (p. 162–163).

Tad perėjimas iš gamtinio į kalbinį ir visuomeninį būvį, pamainomumo atėjimas pranoksta paprastą alternatyvą tarp genezės ir struktūros, fakto ir principo, istorinio proto ir filosofinio proto. Rousseau pakaitalą aiškina remdamasis sistemos atžvilgiu visiškai išorišku negatyvumu, kuris ją apverčia įsiverždamas į ją kaip nenumatomas faktas, kaip nulinė ir begalinė galia, kaip natūrali katastrofa, nesanti nei gamtoje, nei už jos, ir liekanti neracionali, kokia ir turi būti proto kilmė (o ne tiesiog iracionali, kaip koks nors neskaidrumas racionalumo sistemoje). Pamainomumo grafikas neredukuojamas į logiką, ir visų pirma dėl to, kad jis ją apima kaip vieną iš savo *atvejų* ir tik jis gali pateikti jos kilmę. Štai dėl ko pamainomumo katastrofa, kaip toji, kuri Jean-Jacques'ui parūpino „pavojingą pakaitalą" ir „pražūtingą pranašumą", yra „protu nesuvokiama" (kaip prisimename, tai posakis iš *Išpažinimų*). Proto, kalbos, visuomenės galimybė, *pakaitalo galimybė protu nesuvokiama*. Ją pagimdžiusi permaina negali būti suprasta pagal racionalios būtinybės schemas. Antrasis *Samprotavimas* kalba apie „pražūtingą atsitiktinumą". Rousseau kalba apie gimstančią barbarų visuomenę tarp natūralaus ir visuomeninio būvio. Tai „amžinojo pavasario" laikas veikale *Esė*, o pasak *Samprotavimo*, tai „pats laimingiausias ir ilgiausiai trunkantis laikotarpis":

> Kuo labiau apie tai mąstai, tuo labiau atrodo, kad šis būvis buvo mažiausiai paveiktas permainų, labiausiai tinkamas žmogui, ir kad jis iš jo išeiti galėjo tik dėl kažkokio pražūtingo atsitiktinumo, kurio vardan bendros gerovės niekada nebūtų turėję įvykti (p. 171).

Turėjo įvykti tai, ko niekada nebūtų turėję įvykti. Taigi tarp šių modalumų įsirašo nebūtinybės būtinybė, žiauraus žaismo lemtingumas. Pakaitalas gali atitikti vien nelogišką žaismo logiką. Šis žaismas – tai pasaulio žaismas. Pasaulis turėjo sugebėti žaisti savo ašimi taip, kad paprastas judesys pirštu jį priverstų suktis aplink save. Kaip tik todėl, kad pasaulio judėjime buvo žaismo, beveik nulinė galia vienu sykiu, tyliu judesiu sugebėjo suteikti tinkamą ar netinkamą progą visuomenei, istorijai, kalbai, laikui, santykiui su kitu, su mirtimi ir t. t. Vėlesnė rašto atnešama sėkmė ir blogis turės žaismo prasmę. Tačiau Rousseau to *neteigia*. Jis su

tuo susitaiko – apie tai liudija simptomiškai taisyklingi jo samprotavimo prieštaravimai – jis tai priima ir atmeta, bet to neteigia. Žemės rutulio ašį pakreipusi būtybė būtų galėjusi būti koks nors Dievas žaidėjas, pats to nežinodamas, rizikuojantis tuo, kas geriausia, ir kartu tuo, kas blogiausia. Tačiau visur kitur jis apibrėžiamas kaip apvaizda. Šis judesys ir visa tai, kas Rousseau mąstyme jam paklūsta, išmeta prasmę iš žaidimo. Tas pats atsitinka visoje ontoteologinėje metafizikoje ir jau Platono filosofijoje. Ir apie tai aiškiai liudija meno pasmerkimas kiekvieną kartą, kai tik jis išsakomas be išlygų.

Jei visuomenės gimė dėl katastrofos, vadinasi, jos gimė atsitiktinai. Rousseau bibliniam atsitiktinumui suteikia natūralistinį atspalvį: nuopuolį jis paverčia gamtiniu atsitiktinumu. Tačiau tuo pačiu judesiu žaidimą kauliukais, Dievo žaidėjo sėkmę bei nesėkmę jis transformuoja į nuodėmingą nuopuolį. Tarp gamtinių nelaimingų atsitikimų ir socialinio blogio esama tam tikro bendrininkavimo, kuris, beje, išreiškia dievišką Apvaizdą. Visuomenė susikuria vien tam, kad ištaisytų nelaimingus gamtinius atsitikimus. Potvyniai, žemės drebėjimai, ugnikalnių išsiveržimai, gaisrai, be abejo, gąsdino laukinius, tačiau netrukus juos ir sutelkė „idant visi kartu jie ištaisytų bendrus nuostolius“. Štai „kokių priemonių imasi Apvaizda, siekdama priversti žmones tarpusavyje suartėti“. Visuomenių susiformavimas atliko kompensavimo vaidmenį bendrojoje pasaulio ekonomijoje. Gimusi dėl katastrofos, visuomenė nuslopina įsišėlusią gamtą. Reikia, kad visuomenė savo ruožtu turėtų šį reguliuojančiojo vaidmenį, antraip katastrofa būtų mirtina. Pati katastrofa paklūsta tam tikrai ekonomijai. Ji yra *sulaikoma*[i]. „Vos atsiradus visuomenėms šie nelaimingi atsitiktinumai liovėsi ir tapo retesni, tačiau, atrodo, jų vis dar pasitaiko; tos pačios nelaimės, kadaise subūrusios išsibarsčiusius žmones, dabar galėtų išsklaidyti tuos, kurie buvo susivieniję“[1] (IX syrius).

Žmonių karas sumažina natūralių stichijų karą. Ši ekonomija gerai parodo, kad dėl katastrofos atsiradusią degradaciją, kaip mes jau parodėme kitur, turi kompensuoti, apriboti, paversti reguliaria papildomas

[i] *contenue – contenir*: „sulaikyti, sutureti, turėti savyje, talpinti, rezervuoti“.

[1] Jei žmones išsklaidanti galia gali pasirodyti iki ir po katastrofos, jei katastrofa suvienija žmones vos tik įvyksta, bet toliau besitęsdama ir vėl juos išsklaido, tuomet poreikio teorijos sąryšingumą galima paaiškinti su visais jos tariamais prieštaravimais. Iki katastrofos žmonės dėl poreikių būna išsibarstę, vos tik katastrofa įvyksta, poreikiai juos suburia. „Žemė maitina žmones, bet kai pirminiai poreikiai juos išsklaido, kiti poreikiai juos suburia, ir tik tuomet jie pradeda kalbėti ir priverčia kalbėti apie juos. Idant pats sau neprieštaraučiau, reikia man palikti laiko, kad galėčiau pasiaiškinti.“

veiksmas, kurio schemą mes jau išryškinome. „Nežinau, kaip be to būtų galėjusi išlikti sistema ir išsilaikyti pusiausvyra. Abiejose sąrangose laikui bėgant didžiosios rūšys būtų absorbavusios mažesnes: netrukus visoje žemėje būtų likę vien medžiai ir plėšrūs žvėrys, o galiausiai viskas būtų pražuvę." Tada nuostabiai aprašomas žmogaus darbas, kur žmogaus „ranka" sulaiko gamtos degradavimą ir „uždelsia šį progresavimą".

Katastrofa pradeda pakaitalo žaismą, kadangi su ja atsiranda vietos skirtumų. Po „amžinojo pavasario" vienovės ateina pradų dualumas, vietų poliarizacija bei priešprieša (šiaurė ir pietūs), metų laikų kaita, reguliariai atkartojanti katastrofą[1]. Tam tikra prasme dėl katastrofos keičiasi konkrečios vietovės vieta ir klimatas, pagaliau atsiranda šilto ir šalto, vandens ir ugnies kaita.

Kalba ir visuomenė įsisteigia pagal dviejų principų ar dviejų reikšmės serijų (šiaurė/žiema/šaltis/poreikis/artikuliacija; pietūs/vasara/šiluma/jausmas/intonavimas) pamainomumo santykį.

Šiaurėje žiemą, kai šalta, poreikis sukuria konvenciją.

> Gyventojai turi sukaupti atsargų žiemai, todėl vienas kitam padeda ir yra priversti tarpusavyje nustatyti tam tikras konvencijas. Kai klajonės tampa neįmanomos ir stiprus šaltis jas sustabdo, nuobodulys susieja žmones lygiai taip pat kaip poreikis: tarp savo ledynų įsitaisę laplandiečiai, iš visų tautų didžiausi laukiniai eskimai žiemą susiburia savo olose, o vasarą nebenori kits kito nė pažinti. Tačiau bent viena pakopa pakelkite jų raidą ir apsišvietimą, ir jie visiems laikams susijungs.

Kai ugnis pamaino natūralią šilumą, šiauriečiai turi susiburti aplink židinį. Ne vien tam, kad keptų mėsą, – pasak Rousseau, žmogus yra vienintelis gyvūnas, galintis kalbėti, gyventi visuomenėje ir kartu kepti sau maistą, – bet ir tam, kad šoktų ir vienas kitą mylėtų.

> Nei žmogaus skrandis, nei žarnynas nesukurti tam, kad virškintų žalią mėsą: paprastai žmogiškas skonis negali jos pakęsti. Išskyrus galbūt vienintelius eskimus, apie kuriuos ką tik kalbėjau, net laukiniai kepa mėsą.

[1] *Esė*: „Metų laikų kaita yra kita, dar bendresnė ir nekintanti priežastis, turėjusi padaryti tą patį poveikį skirtingoms klimato zonoms, kuriose šie pokyčiai vyko". *Fragmentas* apie skirtingus klimatus: „Kita įvairovė, padidinanti ankstesniąją ir su ja susijungianti – tai metų laikų kaita. Jų seka, dėl kurios vienoje klimato zonoje vienas paskui kitą keičiasi daugybė klimatų, joje gyvenančius žmones pripratina prie jiems kylančių skirtingų įspūdžių, ir taip žmonės tampa pajėgūs keliauti ir gyventi visose šalyse, kurių oro temperatūra prilygsta jų pačių šalies temperatūrai" (p. 531).

> Užkūrus kepimui būtiną ugnį, pasidaro malonu ją stebėti, taip pat kūnu patirti šilumą: gyvūnus gąsdinanti liepsna žmogų traukia. Visi susirenka aplink bendrą židinį, prie jo rengia šventes, šoka: švelnūs įpročio ryšiai čia nejučiomis žmogų susieja su į jį panašiais, ir šiame primityviame židinyje dega šventa ugnis, širdžių gelmėje įžiebianti pirmąjį žmogiškumo jausmą.

Pietuose procesas vyksta priešinga kryptimi. Jis veda ne nuo poreikio prie jausmo, bet nuo jausmo prie poreikio. Ir pakaitalas yra ne židinio šiluma, o vandens šaltinio vėsa:

> Šiltuose kraštuose nevienodai pasiskirstę šaltiniai bei upės yra kiti susitikimo taškai, juolab būtini, kadangi žmonėms lengviau apsieiti be ugnies nei be vandens: ypač iš savo bandų gyvenantiems barbarams reikia bendrų girdyklų... Gerai drėkinamose vietovėse gyvenančių žmonių visuomenė dėl lengvai prieinamo vandens gali atsirasti pavėluotai.

Be abejo, šis procesas yra priešingas ankstesniajam, tačiau klystume, jei tarp jų įvestume kokią nors simetriją. Deklaruojamas pietų privilegijuotumas. Mūsų ką tik aprašytai apverčiamumo struktūrai Rousseau linkęs priskirti absoliučią ir fiksuotą pradžią: „žmonių giminė, gimusi šiltuose kraštuose". Apverčiamumas tarsi iš viršaus uždedamas ant kilmės paprastumo. Šiltieji kraštai artimesni aukso amžiaus „amžinajam pavasariui". Jie labiau dera prie jo pradinės inercijos. Juose jausmas labiau priartėjęs prie pačios pradžios, vanduo turi didesnį ryšį nei ugnis tiek su pirmuoju poreikiu, tiek su pirmuoju jausmu.

Su pirmuoju poreikiu, nes „žmonėms lengviau apsieiti be ugnies nei be vandens". Su pirmuoju jausmu, t. y. su meile, kurios „pirmosios liepsnos" ištryško iš „krištolinio skaidrumo šaltinių vandens". Be to, šiltuosiuose kraštuose atsiradusi pirmapradė kalba ir pirmapradė visuomenė yra visiškai grynos. Jos aprašomos ties ta neužčiuopiama riba, ties kuria visuomenė susiformavo dar nepradėjusi degraduoti, ties kuria kalba yra įsteigta, tačiau vis dar lieka grynu giedojimu, gryno intonavimo kalba, tam tikra prasme neuma. Ji nebėra gyvuliška, nes išreiškia jausmą, bet ji nėra visiškai konvencinė, nes išvengia artikuliacijos. Ši visuomenė kilusi ne pagal sutartį, jai nereikia dokumentų, konvencijų, įstatymų, diplomatų bei *reprezentantų*. Tai *šventė*. Ji išsieikvoja *esatyje*. Be abejo, esama laiko patirties, bet tai yra grynos esaties laikas, kurio negalima nei apskaičiuoti, nei apmąstyti, nei palyginti: „laimingais laikais, kai niekas

nežymėjo valandų“[1]. Tai *Svajonių* laikas. Taip pat laikas be skirsmo: jis nepalieka jokio intervalo, neleidžia jokio aplinkkelio tarp geismo ir pasitenkinimo: „Vieną kitame ištirpusį geismą ir pasitenkinimą buvo galima pajusti tuo pat metu“.

Perskaitykime šį neabejotinai patį gražiausią *Esė* puslapį. Jis niekada nebuvo cituojamas, nors būtų to vertas kiekvieną kartą, kai kalbama apie vandenį arba apie „krištolinį skaidrumą“[2].

> ...sausringose vietose, kur buvo pasiekiamas tik šaltinių vanduo, reikėjo susirinkti norint tuos šaltinius iškasti ar bent jau susitarti dėl jų naudojimo. Tokia turėjo būti visuomenių ir kalbų kilmė šiltuose kraštuose.
> Čia susiformavo pirmieji šeimyniniai ryšiai, čia vykdavo pirmieji skirtingų lyčių pasimatymai. Merginos ateidavo pasisemti vandens namų ruošai, jaunuoliai ateidavo girdyti savo bandų. Prie tų pačių daiktų nuo pat vaikystės pripratusios akys čia išvydo dar patrauklesnių dalykų. Širdis susijaudino dėl šių naujų dalykų, nežinomas potraukis ją pavertė ne tokia laukine, ji pajuto malonumą nebebūti viena. Pamažu vanduo tapo dar būtinesnis, gyvuliai vis dažniau ištrokšdavo: [prie vandens] būdavo skubama atvykti ir išvykstama apgailestaujant. Tais laimingais laikais, kai niekas nežymėjo valandų ir niekas nevertė jų skaičiuoti, laikas buvo matuojamas tik pramoga ir nuoboduliu. Po senais ilgaamžiais ąžuolais karštakošiai jaunuoliai pamažu užmiršdavo savo aršumą: jie vis labiau prisijaukindavo vienas kitą, o stengdamiesi būti kitų suprasti, išmoko vienas su kitu aiškintis. Čia įvyko pirmosios šventės: kojos kilnodavosi iš džiaugsmo, nenustygstančių judesių nebeužtekdavo, juos jausmingomis intonacijomis lydėdavo balsas. Vienu metu būdavo galima pajusti susipynusį geismą ir pasitenkinimą. Pagaliau čia buvo tikras tautų lopšys. Ir pirmosios meilės liepsnos pliūptelėjo iš krištolinio skaidrumo šaltinių vandens.

Nepamirškime: tai, ką Rousseau čia aprašo, nėra nei visuomenės išvakarės, nei jau susiformavusi visuomenė, bet gimimo procesas, tolydus

[1] Šį šventės aprašymą palyginkime su šventės aprašymu *Laiške d'Alambert'ui*, o laikiniu aspektu – su atitinkamu aprašymu veikale *Emilis*. „Mes taptumėme savo pačių tarnais, siekdami būti savo pačių ponais – kiekvienas tarnautų kiekvienam. Laikas praeitų jo neskaičiuojant“ (p. 440). Vos palyginę mes suprastumėme, kad šios dvi ištraukos nėra sugretintos: „lyginimo“ galimybė ta prasme, kurią šiam žodžiui suteikia Rousseau, yra laikinės skirties (kuri ir leidžia matuoti laiką, išstumdama mus už esamybės ribų) ir skirties, ar asimetrijos tarp pono ir tarno, bendra kiltis.

[2] Žr. M. Raymond'as, *Įvadas į Svajones* [*Inroduction aux Rêveries*] ir J. Starobinskio knygą *Skaidrumas ir kliūtis* skyrių „Krištolinis skaidrumas“, p. 317. Bachelard'as savo knygoje *Vanduo ir svajonės* [*L'eau et les rêves*] nė karto nepacitavo Rousseau.

esaties atėjimas. Šiam žodžiui reikia suteikti aktyvią ir dinamišką prasmę. Tai veikianti esatis, save pačią pateikianti *esatis*[i]. Ši esatis nėra koks nors būvis, bet esaties tapimas esama. Jokia apibrėžtų predikatų priešprieša negali būti aiškiai pritaikoma tam, kas yra ne koks nors būvis tarp gamtinio ir visuomeninio būvio, bet perėjimas, kuris būtų turėjęs tęstis, trukti, kaip esamybė knygoje *Svajonės*. Tai jau visuomenė, jausmas, kalba, laikas, bet dar ne pavergimas, pirmenybės teikimas, artikuliacija, metras ir intervalas. Pamainomumas jau įmanomas, bet žaismas dar neprasidėjo. Šventė, anot Rousseau, išstumia žaidimą. Šventė – tai grynas tolydumas, neskirsmas tarp geismo ir pasitenkinimo laiko. Grynos prigimties būvyje iki šventės nėra tolydumo *patirties*, po šventės prasideda *netolydumo* patirtis, tad šventė – tolydžios patirties modelis. Taigi visa tai, ką galime užfiksuoti sąvokų priešpriešose – tai iš karto po šventės susiformavusi visuomenė. O šios priešpriešos visų pirma suponuos pamatinę priešpriešą tarp tolydumo ir netolydumo, tarp pirminės šventės ir visuomenės susiformavimo, tarp šokio ir įstatymo.

Kas eina po šios šventės? Pakaitalo, artikuliacijos, ženklų, reprezentantų amžius. Tai kraujomaišos draudimo amžius. Iki šventės nebuvo kraujomaišos, nes nebuvo nei kraujomaišos draudimo, nei visuomenės. Po šventės nebėra kraujomaišos, nes ji uždrausta. Kaip tik tai skelbia Rousseau, mes tai tuoj pat perskaitysime. Tačiau jis nepasako, nei kas vyksta toje vietovėje šventės metu, nei ką reiškia geismo ir pasitenkinimo neskirsmas[ii], todėl šį „pirmųjų švenčių" aprašymą norint bus galima papildyti ir panaikinti vis dar jį slegiantį draudimą.

Iki šventės:

> Tad argi iki šio laiko žmonės gimė iš žemės? Argi kartos sekė viena kitą be dviejų lyčių sueities, be tarpusavio supratimo? Ne, buvo šeimų, bet nebuvo tautų, buvo namie vartojamų, bet nebuvo tautinių kalbų, buvo vedybų, bet nebuvo meilės. Kiekvienai šeimai pakako jos pačios ir ji buvo pratęsiama vienu ir tuo pačiu kraujo ryšiu: iš tų pačių tėvų gimę vaikai susijungdavo tarpusavyje ir pamažu surado būdų tarpusavy aiškintis. Su amžiumi atsiskirdavo lytys ir pakako natūralaus polinkio jų sueičiai. Instinktas buvo užėmęs jausmo vietą, o įprotis – pirmenybės teikimo vietą. Vyru ir žmona būdavo tampama nesiliovus būti broliu ir seserimi.

[i] *la présence ... en train de se présenter elle-même.*

[ii] *l'in-différance* – galima versti: „geismo indiferentiškumas, abejingumas pasitenkinimui", nes *l'indifférence* reiškia „abejingumas, indiferentiškumas". Apie *différance* ir *différence* skirtumą žr. skyrelio *Rašytinė būtis* iii vert. paaiškinimą, p. 38.

Šis [kraujomaišos] nedraudimas nutrūksta *po šventės*. Nesame taip jau labai nustebę, kad šventės aprašyme nekalbama apie kraujomaišą, mat atkreipėme dėmesį į kitą, tiesa, itin dažną nutylėjimą: aprašydamas [kraujomaišos] nedraudimą, Rousseau visiškai neužsimena apie motiną, vien apie seserį[1]. Ir žodžiui „sesuo" skirtoje pastaboje Rousseau kiek sutrikęs paaiškina, kad kraujomaišos draudimas turėjo atsirasti po šventės, gimti gimstant žmonių visuomenei ir ją sutvirtinti *švento* įstatymo antspaudu:

Pirmiesiems vyrams tekdavo vesti savo seseris. Dėl pirmųjų papročių paprastumo šis paprotys tęsėsi be jokių trukdžių tol, kol šeimos vis dar buvo atsiskyrusios *ir netgi susivienijus pačioms seniausioms tautoms. Tačiau šį paprotį sugriovęs įstatymas yra šventas, nors ir įsteigtas žmogaus.* Tie, kurie jį vertina vien kaip priemonę sujungti šeimas, nemato pačios svarbiausios šio įstatymo pusės. Vos tik *toks šventas įstatymas liautųsi bylojęs širdims* ir valdęs jusles, namuose dėl neišvengiamai atsirandančio artumo tarp dviejų lyčių nebebūtų padorumo ir patys siaubingiausi papročiai netrukus taptų žmonių giminės žlugimo priežastimi. (Kursyvas mūsų).

Apskritai Rousseau šventumą, šventybę priskiria vien prigimtiniam balsui, kuris kalba širdžiai, ir prigimtiniam įstatymui, kuris vienintelis yra įrašomas į širdį. Jo supratimu, esama *vienintelės* šventumo institucijos, *vienintelės* pamatinės konvencijos: tai, kaip tvirtina *Socialinė sutartis*, pati socialinė tvarka, teisės teisė, konvencija, kuri yra pagrindas visoms konvencijoms: „Socialinė tvarka – tai šventa teisė, kuri yra visų kitų teisių pamatas. Vis dėlto ši teisė kyla ne iš prigimties. Tad ji pagrįsta konvencijomis" (I knyga, I skyrius, p. 352).

Ar negalima sau leisti kraujomaišos draudimą, šį tarp visų įstatymų šventą įstatymą laikyti ta pamatine institucija, ta visas kitas tvarkas palaikančia ir įteisinančia socialine tvarka? Kraujomaišos draudimo funkcija veikale *Socialinė sutartis* nėra nei įvardyta, nei išdėstyta, tačiau ji čia turi aiškiai pažymėtą vietą. Šeimą pripažindamas vienintele „natūralia" bendruomene, Rousseau pripažįsta, kad už biologinės būtinybės ribų ji gali išlikti tik „konvenciniu būdu". Vadinasi, šeima kaip natūrali

[1] Tol, kol kraujomaiša leidžiama, aišku, kraujomaišos kaip tokios nėra, bet nėra ir meilės jausmo. Seksualiniai ryšiai apsiriboja poreikiu reprodukuotis arba iš viso neegzistuoja – tai vaiko situacija, anot veikalo *Emilis*. Bet ar apie vaiko ryšį su motina Rousseau pasakytų tą patį, ką ir apie jo ryšius su savo seserimi? Tiesa, veikale *Emilis* motinos nėra. „Atitinkamai pagal savo amžių išauklėtas vaikas yra vienišas. Jam pažįstamas tik prisirišimas iš įpročio. Jis myli savo seserį kaip savo laikrodį, o savo draugą – kaip savo šunį. Jis nesijaučia esąs kokios nors lyties, kokios nors giminės: vyras ir moteris jam vienodai svetimi" (p. 256).

bendruomenė yra pilietinės visuomenės susiformavimo analogija bei atvaizdas: „Vadovas yra tėvo atvaizdas, tauta – vaikų atvaizdas, ir visi būdami lygūs bei laisvi atsisako savo laisvės tik vardan naudos sau." Tik vienas dalykas nutraukia šį analogijos ryšį: politinis tėvas nebemyli savo vaikų, juos skiria įstatymas. Tad pirmoji konvencija, kuri biologinę šeimą pakeitė į institucinę visuomenę, nustūmė tėvo figūrą. Tačiau politinis tėvas, nors ir būdamas atskirtas ir įkūnydamas abstraktų įstatymą, vis dėlto turi patirti malonumą, todėl reikalingas naujas įnašas. Jis turės pakaitalo pavidalą: „Visas skirtumas yra tas, kad šeimoje tėvo meilė vaikams atperka jo rūpinimąsi jais, tuo tarpu Valstybėje malonumas valdyti pamaino šią meilę, kurios vadovas nejaučia savo žmonėms" (p. 352).

Tad sunku kraujomaišos draudimą (šventą įstatymą, kaip sako *Esė*) atskirti nuo „socialinės tvarkos", „šventos teisės, kuri yra visų kitų teisių pamatas". Jeigu šis šventasis įstatymas priklauso pačiai socialinės sutarties sąrangai, tai kodėl jis nėra *įvardytas Socialinės sutarties išdėstyme*? Kodėl jis pasirodo tik neišleistos *Esė* puslapio apačioje esančioje išnašoje?

Iš tiesų perrašius kraujomaišos draudimą į šią vietą, išsaugomas teorinio Rousseau diskurso sąryšingumas. Kraujomaišos draudimas yra šventas, nors ir įsteigtas, kadangi jis, nors ir įsteigtas, yra universalus. Tai universali kultūros sąranga. Ir Rousseau *pašvenčia* konvenciją tik su viena sąlyga: jei ją galima paversti universalia ir laikyti (nors tai būtų pats dirbtiniausias dalykas iš visų dirbtinumų[i]) kone natūraliu prigimtį atitinkančiu įstatymu. Kaip tik taip ir atsitinka su šiuo uždraudimu. Jis taip pat priklauso sąrangai šios pirmosios ir *vienintelės* konvencijos, šio pirmojo vienbalsiškumo, apie kurį *Socialinėje sutartyje* sakoma, kad norint suprasti įstatymo galimybę „visada reikia sugrįžti į pradžią" (p. 359). Visų įstatymų kilmė turi būti įstatymas.

Esė esančioje išnašoje šis įstatymas, žinoma, nėra pagrindžiamas. Jo negalima paaiškinti kaip socialinių mainų ir giminystės įstatymų ekonomijos, kaip „priemonės sujungti šeimas" – visa tai suponuoja uždraudimą, bet jo nepaaiškina. Tai, kas turi mus priversti nusigręžti nuo kraujomaišos, aprašoma tokiomis sąvokomis, kuriose susimaišo, susipainioja moralė („siaubingiausi papročiai") ir tam tikra biologinė rūšies ekonomija („žmonių giminės žlugimas"). Šie du argumentai yra ne tik heterogeniški ar net prieštaringi (tai „katilo" argumentas, apie kurį primena Freudas

[i] *l'artifice des artifices* – galima versti ir „pati didžiausia gudrybė iš visų gudrybių". Apie šio žodžio daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Išorė ir vidus* i vert. paaiškinimą, p. 57.

knygoje *Traumdeutung*), bet ir negalioja paties argumentavimo viduje. Kraujomaišą smerkianti moralė konstituota remiantis uždraudimu, ji kilusi iš jo, o biologinį ir natūralistinį argumentą *ipso facto* neigia tai, kas mums buvo pasakyta apie amžių iki uždraudimo: kartos sekė viena kitą. „Netgi susivienijus pačioms seniausioms tautoms", „šis paprotys tęsėsi be jokių trukdžių": šis faktas, kuris turėtų apriboti šventojo įstatymo universalumą, Rousseau nesustabdo.

Taigi visuomenė, kalba, istorija, artikuliacija – vienu žodžiu, pamainomumas gimsta tuo pačiu metu kaip ir kraujomaišos draudimas. Šis draudimas yra pleištas tarp gamtos ir kultūros. Šioje Rousseau teksto dalyje nėra tiesiogiai kalbama apie motiną. Tačiau šis pasakymas tik dar geriau parodo jos vietą. Šio uždraudimo laikui priklauso ir epocha, kai buvo steigiami ženklai, kai atsirado konvencinis ryšys tarp reprezentanto ir reprezentuojamojo.

Jei manytumėme, kad gamtinė moteris (gamta, motina arba, jei norite, sesuo) yra per geismą (t. y. per socialinį jausmą, esantį už poreikio ribų) pakeistas, pamainytas reprezentuojamasis ar signifikatas, tai būtų vienintelis reprezentuojamasis, vienintelis signifikatas, kurį Rousseau, aukštindamas uždraudimo šventumą, skatina pakeisti jo signifikantu. Jis ne tik priima, bet ir įsako, kad *bent šiuo vieninteliu atveju* būtų suteikta teisė šventai ženklo pareigai, šventai reprezentanto būtinybei. „Apskritai, rašoma veikale *Emilis*, niekada daikto nekeiskite ženklu, išskyrus tuos atvejus, kai *neįmanoma daikto parodyti*, kadangi ženklas užvaldo vaiko dėmesį ir verčia jį užmiršti patį reprezentuojamą daiktą" (p. 189–190. Kursyvas mūsų).

Tad čia esama negalimybės parodyti daiktą, bet ši negalimybė nėra natūrali, kaip sako pats Rousseau. Ji taip pat nėra ir koks nors vienas kultūros elementas tarp kitų, kadangi tai šventas ir universalus uždraudimas. Tai pačios kultūros terpė, nedeklaruota jausmo, visuomenės, kalbų kilmė – pirmasis pamainomumas, kuris apskritai įgalina bet kokį signifikato pakeitimą signifikantu, signifikantų pakeitimą kitais signifikantais, o tai vėliau leidžia atsirasti samprotavimui apie žodžių ir daiktų skirtį. Šis pamainomumas yra toks pavojingas, kad parodomas tik netiesiogiai, naudojantis tam tikrų išvestinių jo padarinių pavyzdžiu. Jo paties negalima nei parodyti, nei įvardyti, bet vien tik nurodyti tyliu piršto judesiu.

Santykio su motina, su gamta, su būtimi, kaip pamatiniu signifikatu, perkėlimas – tai, žinoma, visuomenės ir kalbų kilmė. Bet ar nuo šiol mes galime kalbėti apie kilmę? Ar kilmės, arba pamatinio signifikato, sąvoka

yra kas nors kita nei funkcija – būtina, bet jau įtraukta, įrašyta į uždraudimo įsteigtą reikšminę sistemą? Pamainomumo žaisme visada bus galima substitutus priskirti jų signifikatui, bet jis visada jau bus tuo pat metu ir signifikantas. Pamatinis signifikatas, reprezentuojamos būties prasmė, o juo labiau pats daiktas mums niekada nebus duoti patys savaime už ženklo ir už žaismo ribų. Netgi tai, ką mes sakome, įvardijame, aprašome kaip kraujomaišos draudimą, neišvengia žaismo. Sistemoje esama taško, kuriame signifikantas nebegali būti pakeistas savo signifikatu, o tai reiškia, kad joks signifikantas negali būti tiesiog grynas signifikatas. Mat visa reikšminė sistema orientuota į šį nepakeitimo tašką: jame pamatinis signifikatas žadamas kaip visų nuorodų galutinė riba ir slepiasi kaip tai, kas vienu sykiu sugriautų visą ženklų sistemą. Visi ženklai jį išsako ir kartu uždraudžia[i]. Kalba nėra nei draudimas, nei jo pažeidimas, ji be galo jungia juos vieną su kitu. Šis taškas neegzistuoja, jis visada pasislėpęs arba (o tai reiškia vieną ir tą patį) jis visada yra jau įrašytas į tai, ko jis, sekant mūsų nesugriaunamu ir mirtinu geismu, turėtų ar būtų turėjęs išvengti. Šis taškas atsispindi šventėje, vandens šaltinyje, aplink kurį „kojos kilnodavosi iš džiaugsmo", kai „vienu metu būdavo galima pajusti susipynusį geismą ir pasitenkinimą". Šventė *kaip tokia* būtų kraujomaiša *kaip tokia*, jei galėtų *turėti pagrindo*[ii] kas nors panašaus į *„kaip tokia"*, jei tik, būdama kraujomaiša, ji neturėtų patvirtinti uždraudimo: iki uždraudimo ji nėra kraujomaiša, o uždraudus ji gali tapti kraujomaiša tik pripažinus uždraudimą. Visada esama šiapus ar anapus ribos, šventės, visuomenės kilmės, šios esamybės, kurioje vienu metu uždraudimas (būtų) pateikiamas kartu su jo pažeidimu: tai, kas visada vyko (vyksta) ir (vis dėlto) *kaip toks* niekada neįvyko (neįvyksta)[iii].

Tad šis *visuomenės gimimas* yra ne perėjimas, bet taškas, gryna, fiktyvi ir nestabili, neužčiuopiama riba. Ji peržengiama ją pasiekus. Joje

[i] *Il est ... dit et interdit* – prancūzų kalbos veiksmažodis „drausti" [*interdire*] yra bendrašaknis su veiksmažodžiu „sakyti" [*dire*].

[ii] *avoir lieu* – žr. skyrelio *Estampas ir formalizmo dviprasmybės* iii vert. paaiškinimą, p. 262.

[iii] *ce qui (se) passe toujours et (pourtant) n'a* proprement *jamais lieu* – čia Derrida vienu metu pateikia kelis šio sakinio perskaitymus. Iš pradžių (iki dvitaškio) pavartodamas tiesioginę ir kartu tariamąją nuosaką: „uždraudimas yra pateikiamas" ir „uždraudimas būtų pateikiamas". Tariamoji nuosaka čia žymi anksčiau minėto „nesugriaunamo ir mirtino geismo", pageidavimo, noro, kad taip būtų, modalumą. O frazės pabaigoje jis vartoja du to paties veiksmažodžio laikus vienu metu: *ce qui passe toujours...* „tai, kas visuomet vyko, praėjo ir ko niekuomet nebūna [*avoir lieu*]" (taigi visuomet yra praeityje ir niekuomet – dabartyje) ir *ce qui se passe toujours...* „tai, kas visuomet vyksta ir vis dėlto neįvyksta". Apie *propre, proprement* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

visuomenė prasideda ir atsideda[i]. Prasidėdama ji pradeda degraduoti. Pietūs tuoj pat pereina į savo pačių šiaurę. Pranokdamas poreikį, jausmas pagimdo naujų poreikių, kurie jį savo ruožtu pagadina. Popirmapradė degradacija yra analogiška ikipirmapradžiam kartojimuisi. Jausmą keičianti artikuliacija atstato poreikio sąrangą. Sutartis užima meilės vietą. Vos išbandytas šokis ima išsigimti. Šventė netrukus tampa karu. Ir tai vyksta jau prie vandens šaltinio:

> Ypač iš savo bandų gyvenantiems barbarams reikalingos bendros girdyklos, ir pačių seniausių laikų istorija mums byloja, kad iš tiesų kaip tik prie girdyklų prasidėjo tiek jų sutartys, tiek kivirčai*.
>
> *Tiek vieno, tiek kito pavyzdį žr. *Pradžios* knygos XXI skyriuje, kur kalbama apie santykius tarp Abraomo ir Abimelecho dėl Beer-Šebos šulinio.

Vandens šaltinis yra ant jausmo ir poreikio, o kartu ant kultūros ir žemės ribos. Vandens grynumas atspindi meilės liepsnas – tai „krištolinio skaidrumo šaltinių vanduo". Tačiau vanduo yra ne vien širdies skaidrumas, tai taip pat ir vėsa: bet koks gamtinis kūnas – ar tai būtų gyvulių, ar barbaro piemens kūnas – patiria jos *poreikį*, nes jis džiūsta ir trokšta: „Žmonėms lengviau apsieiti be ugnies nei be vandens".

Jei kultūra šitaip pagadina save[ii] pačioje savo kilmės pradžioje, tai neįmanoma atpažinti jokios linijinės tvarkos, nesvarbu, ar ji būtų loginė, ar laikinė. Šioje pradžios įpjovoje[iii] tai, kas prasideda, jau iš karto yra iškreipta ir sugrįžta šiapus kilmės. Šneka pietuose gali būti suvokta[iv] tik tada, kai ji artikuliuojama ir tampa šalta, idant iš naujo išreikštų poreikį. Tuomet ji sugrįžta į šiaurę arba (o tai reiškia tą patį) į pietų pietus. Šventės rytdiena neišvengiamai panaši į šventės išvakares, ir šokis tėra neužčiuopiama šventės rytdienos ir jos išvakarių skirties riba. Pietūs ir šiaurė yra ne teritorijos, bet abstrakčios vietos, kurios pasirodo tik per vienos santykį su kita. Kalba, jausmas, visuomenė nėra nei iš šiaurės, nei iš pietų. Jie yra pamainomumo procesas, kuriame atskiri poliai *pakaitomis* pakeičia vienas kitą, ir kuriame intonacija pagadinama per artikuliaciją[v],

[i] *s'entame et se diffère* – apie žodžio *entamer* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Išorė ~~yra~~ vidus* i vert. paaiškinimą, p. 79., o apie žodį *différer* – skyrelio *Rašytinė būtis* iii vert. paaiškinimą, p. 38.

[ii] *s'entame* – žr. skyrelio „*Tas pavojingas pakaitalas...*" i vert. paaiškinimą, p. 190.

[iii] *cette entame* – žr. šio puslapio i vert. paaiškinimą.

[iv] *entendre* – gali būti verčiama ir „išgirsta".

[v] *s'entame dans l'articulation* – galima būtų versti ir „prasideda artikuliacijoje".

uždelsiama per jos suerdvinimą. Vietų skirtis yra tik geismo ir pasitenkinimo skirsmas. Tad ji susijusi ne vien su kalbų įvairove, ji yra ne vien kalbinio klasifikavimo kriterijus, ji yra kalbų kilmė. Rousseau to nedeklaruoja, bet mes matėme, kad jis tai aprašo.

Dabar turėsime progos ne vieną kartą įsitikinti, kad kitas šio skirsmo įvardijimas yra raštas.

4 SKYRIUS. NUO PAKAITALO PRIE ŠALTINIO[i]: RAŠTO TEORIJA

Susiaurinkime žiūrėjimo kampą ir įsigilinkime į tą teksto vietą, kur raštas įvardijamas, analizuojamas skiriant dėmesį jam pačiam, įrašomas į teoriją ir istorinę perspektyvą. V skyrius „Apie raštą" ir VI skyrius „Ar tikėtina, kad Homeras mokėjo rašyti", galbūt kiek dirbtinokai atskirti, yra vieni ilgiausių visoje *Esė* ar bent jau patys ilgiausi po skyriaus apie pietų kalbų susiformavimą. Mes jau užsiminėme apie Homerui skirto skyriaus pakeitimus: čia siekiama atstatyti ar palaikyti teorijos nuoseklumą, susidūrus su vienu iš pažiūros grėsmę keliančiu faktu. Jei giesmė, poema, epas nesuderinami su raštu, jei raštas jiems kelia mirtiną grėsmę, kaip paaiškinti dviejų epochų egzistavimą kartu? Ir kaip paaiškinti, kad Homeras mokėjo rašyti ar bent jau žinojo raštą, kaip liudija Belerofonto epizodas[1] *Iliadoje*? Rousseau atsižvelgia į šį faktą, tačiau „atkakliai laikydamasis

[i] *du supplément à la source* – galima versti „apie pakaitalą šaltinyje" arba „apie pakaitalą nuo pat pradžių, pačioje pradžioje". Derrida ne kartą vartoja šią dviprasmę sintaksinę konstrukciją *„de...à..."*. Plg. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* pavadinimą (žr. šio skyrelio i vert. paaiškinimą, p. 191).

[1] „Aš dažnai abejodavau ne tik tuo, kad Homeras mokėjo rašyti, bet ir tuo, kad jo laikais buvo rašoma. Labai apgailestauju, kad šiai abejonei taip griežtai paprieštaravo Belerofonto istorija *Iliadoje*." O paskui stengdamasis paneigti Belerofonto epizodo reikšmę ir net autentiškumą, Rousseau nekreipia jokio dėmesio į jo prasmę, į tai, kad vienintelė užuominą apie raštą Homero kūrinyje buvo laiškas apie mirtį. Belerofontas, pats to nežinodamas, veža su savimi raštą, kuriame jis pasmerkiamas mirčiai. Nesibaigiančių reprezentacijų grandinėje geismas neša mirtį aplinkiniu keliu – per raštą. „Preto žmona, deivėms prilygstanti Antėja aistringai užsigeidė su juo [Belerofontu, Glauko sūnumi] užmegzti slaptą meilės ryšį." Negalėdama to pasiekti, ji grasina savo vyrui: „Aš tave pražudysiu, Pretai, jei tu nenužudysi Belerofonto, norėjusio užmegzti su manimi meilės ryšį prieš mano valią". Antėjos geismą reprezentuojantis karalius nedrįsta žudyti savo ranka. Jis išdrįsta parašyti ir atidėti [*différer*] žmogžudystę, jis savo ranka „ant dviejų į vidų sudėtų lentelių" brėžia „mirtinus braižinius" (θυμοφθόρα). Jis pasiunčia Belerofontą į Likiją, patikėdamas jam šiuos „pražūtingus ženklus" (σήματα λυγρά). Perskaitęs šį Belerofontui neįskaitomą siuntimą, Likiją valdantis Preto uošvis turi suprasti,

[savo] paradoksų", prisipažįsta linkęs kaltinti „Homero kompiliatorius". Ar ne jie atgaline data parašė šitą rašto istoriją, įdėdami ją per prievartą į „poemas, kurios ilgą laiką buvo užrašytos vien žmonių atmintyje?" „Ne tik visose kitose *Iliados* vietose galima surasti itin mažai šio meno pėdsakų; drįstu manyti, kad visa *Odisėja* yra kvailysčių ir nesąmonių tinklas, kurį būtų panaikinęs vienas ar keli parašyti laiškai, tačiau suponuojant, kad jos herojai nežinojo rašto, ši poema tampa pagrįsta ir netgi gerai sukonstruota. Jei *Iliada* būtų buvusi užrašyta, ji būtų buvusi giedama daug mažiau."

Tad bet kokia kaina reikia išgelbėti teiginį, be kurio žlugtų visa kalbos teorija. Rousseau užsispyrimas, apie kurį jau kalbėjome, mums tai gerai parodo: šie skyriai apie raštą atlieka lemiamą vaidmenį visoje *Esė*. Negana to, jie paliečia vieną iš retų, *Esė* svarstomų, o antrajame *Samprotavime* nepasirodančių temų; jų nėra aiškiai teoriškai suformuluotų ir jokiame kitame Rousseau tekste.

Kodėl Rousseau niekada neužbaigė ir neišspausdino rašto teorijos? Ar todėl, kad manė, jog yra blogas kalbininkas, kaip sako pratarmės apmatuose? Ar todėl, kad rašto teorija griežtai priklauso nuo *Esė* išplėtotos kalbos teorijos? O jei taip nėra, ar šis pagrįstai suponuojamas argumentas neturėtų dar didesnės reikšmės? O gal todėl, kad *Esė* turėjo būti antrojo *Samprotavimo* priedas? Ar todėl, kad Rousseau, kaip jis sako traktate *Emilis*, „gėda" kalbėti apie tokius niekus kaip raštas? Kas čia gėdinga? Kokia reikšmė turi būti priskiriama raštui, kad kalbėjimas apie jį, rašymas apie jį ar jo rašymas keltų gėdą? Ir kodėl šis veiksmas, kuriam kaip tik veikale *Esė* pripažįstama pavojinga bei mirtina galia, kartu yra ir niekai?

Kad ir kaip būtų, šių dviejų skyrių svarba, atkakli pastanga teoriją paversti vientisa, kruopštus gudravimas, siekiant nuvertinti raštui skiriamą susidomėjimą, – visa tai yra ženklai, kurių negalima nepaisyti. Tokia yra rašto padėtis metafizikos istorijoje: sumenkinta, paversta šalutine, nuslopinta, nustumta tema, tačiau nuolat slegianti ir apsėdanti, vos tik lieka kur nors įkalinta. Reikia išbraukti pasibaisėjimą keliantį raštą, mat jis pats perbraukia kryžmai[i] savasties esatį šnekoje.

kad reikia nužudyti šiuos „braižinius" atnešusį žmogų. Savo ruožtu jis atideda žmogžudystę, pasiunčia Belerofontą mirtiniems žygdarbiams – užmušti nenugalimąją Chimerą arba garsiuosius solimus, surengia jam pasalą. Niekas nepadeda. Galiausiai jis atiduoda jam į žmonas savo dukrą. Vėliau Belerofontas nebetenka dievų meilės ir vienišas „klajoja Achajos lyguma, krimsdamasis ir vengdamas žmonių lankomų kelių".

[i] Apie kryžminį perbraukimą žr. skyrelį *Rašytinė būtis*.

Pirmapradė metafora

Šią padėtį gerai atspindi vieta, kurią darbe *Esė* užima skyrius *Apie raštą*. Kaip iš tiesų Rousseau pavyksta iš pasiskolintų elementų sukonstruoti šią rašto teoriją? Jis ją konstruoja po to, kai aprašo kalbų kilmę – pakaitalą kalbų kilmei. Šis pakaitalas gerai parodo pridedantį pamainymą, šnekos pakaitalą. Jis įsiterpia tada, kai kalba pradeda artikuliuotis, t. y. gimsta iš savęs pačios stokojimo, kai jos intonacija – joje esanti kilmės ir jausmo žymė – nusitrina po ta *kita* kilmės žyme, kuri yra artikuliacija. Pasak Rousseau, rašto istorija – tai artikuliacijos istorija. Šauksmo tapimas-kalba yra kaita, kurios metu šnekamoji pilnuma pradeda tapti tuo, kuo ji yra prarasdama save, pragraužդama save, sudužդama, artikuliuodamasi. Šauksmas vokalizuojasi tada, kai ima stelbti iš balsių sudarytą šneką. Tad kaip tik tuo metu, kai reikia vis dėlto paaiškinti, *tiesą* sakant, šnekėjimo šnekamumo[i], t. y. balsinės intonacijos pirmapradį nutrynimą, Rousseau įdeda savo skyrių apie raštą. Reikia vienu metu svarstyti apie priebalsę (ji yra iš šiaurės) ir apie raštą. Iš pradžių skyrius *Apie raštą* (tai jo pirmoji pastraipa) turi aptarti, kaip priebalsinė artikuliacija *nustelbia*[ii] intonaciją – ją *nutrina* ir kartu *pakeičia*. Dar kartą perskaitykime tą įvadą:

> Bet kas, pastudijavęs kalbų istoriją ir pažangą, pamatys, kad kuo balsai tampa monotoniškesni, tuo atsiranda daugiau priebalsių, o nykstančias intonacijas ir vienodėjantį balsių ilgumą *pamaino* gramatinės konstrukcijos bei naujos artikuliacijos. Tačiau šie pokyčiai randasi tik laikui bėgant. Augant poreikiams, dalykiniams ryšiams tampant vis komplikuotesniems, plintant švietimui, keičiasi kalbos pobūdis: ji tampa taisyklingesnė ir ne tokia jausminga, jausmus ji *pakeičia* idėjomis, ji kalba nebe širdžiai, o protui. Dėl tos pačios priežasties nyksta intonacijos ir plinta artikuliacijos; kalba tampa tikslesnė, aiškesnė, labiau ištęsta, labiau prislopinta, šaltesnė. Ši pažanga man atrodo visiškai natūrali. Kita galimybė lyginti kalbas ir spręsti apie jų senumą gali būti paimta iš rašto: kuo rašymo menas tobulesnis, tuo kalba naujesnė.

Taigi rašto pažanga – tai natūrali pažanga. Ir tai – proto pažanga. Proto tapimas raštu – tai pažanga kaip regresas. Kodėl ši pavojinga pažanga yra *natūrali*? Be abejo todėl, kad ji yra *būtina*. Taip pat todėl, kad

[i] *à proprement parler, le parlé du parler* – pažodžiui „grynai šnekant, šnekėjimo šnekamumo...".
[ii] *oblitération* – žr. skyrelio *Tikrinių vardų karas* ii vert. paaiškinimą, p. 146.

būtinybė kalboje ir visuomenėje veikia su grynu *gamtiniu* būviu susijusiais būdais bei galiomis. Tai schema, su kuria mums jau teko susidurti: būtent poreikis, o ne jausmas šilumą pakeičia šviesa, geismą – aiškumu, galią – tikslumu, jausmą – mintimis, širdį – protu, intonaciją – artikuliacija. Natūralumas, buvęs žemesnė pakopa nei kalba ir už ją pirmesnis, veikia kalboje ir *paskui*[i], jau jai atsiradus, ir išprovokuoja nuopuolį arba regresą. Tuomet natūralumas tampa vėlesnis, sugriebia tai, kas yra aukščiau ir nusitempia žemyn. Toks būtų keistas rašto laikas, neaprašomas jo braižas, nereprezentuojama jo galių bei grėsmių kaita.

Tad ką reiškia kalbos *taisyklingumas* ir *tikslumas*, tas rašto prieglobstis? Tai visų pirma grynumas. Taisyklinga ir tiksli kalba turėtų būti visiškai vienareikšmė ir gryna – nemetaforiška. Kalba užrašinėjama, ji pro-regresuoja tiek, kiek įvaldo kalbines figūras arba jas savyje nutrina.

Kitaip sakant, įvaldo arba nutrina savo kilmę. Kadangi kalba iš pat pradžių yra metaforiška. Pasak Rousseau, ji tai paveldėjo iš savo motinos – iš jausmo. Metafora brėžia kalbos ryšį su savo kilme. O raštas esąs šio brėžio – „motiniškų bruožų" (žr. prieš tai p. 261, – nustelbimas. Tad kaip tik čia reikia kalbėti apie tai, kad „pirminė kalba turėjo būti perkeltinė" (III skyrius). Šis teiginys paaiškinamas tik *Esė*:

> Lygiai kaip pirmieji žmogų kalbėti privertę motyvai buvo jausmai, taip pirmieji pasakymai buvo perkeltinės reikšmės. Pirmoji gimė perkeltinė kalba, o tiesioginė prasmė buvo surasta vėliau. Daiktai buvo pavadinti jų tikraisiais vardais tik tada, kai jie buvo pamatyti tikru savo pavidalu. Iš pradžių buvo kalbama vien poetiškai, o samprotauti buvo išmokta tik gerokai vėliau.

Epinė ar lyrinė, pasakojimo ar giesmės pavidalu – archainė šneka yra neišvengiamai poetiška. Poezija – pirminė literatūros forma – savo esme yra metaforiška. Tad Rousseau priklauso, – kitaip ir negalėjo būti, ir tai konstatuoti yra daugiau nei banalu, – tradicijai, kuri literatūrinį raštą apibrėžia remdamasi pasakojime ar giedojime esančia šneka. Literatūros literatūriškumas esąs papildomas priedas, kuris sutvirtina ar sustingdo poetines eiles, reprezentuoja metaforą. Literatūra esą neturi nieko specifiška, geriausiu atveju ji yra nevykęs poetiškumo negatyvas. Nepaisant jau aptarto Rousseau potraukio literatūrai, jis puikiai jaučiasi tokioje [mąstymo] tradicijoje. Priešingai, visa tai, ką būtų galima vadinti modernia

[i] *après coup* – žr. skyrelio *Programa* iii vert. paaiškinimą, p. 20.

literatūra, pabrėžia literatūrinio specifiškumo nepavaldumą poetiškumui, t. y. metaforiškumui – tam, ką pats Rousseau analizuoja kaip spontanišką kalbą. Jei esama literatūrinio originalumo (o tai, be abejo, nėra akivaizdu), jis turi būti nepriklausomas jei ne nuo metaforos, kurią tradicija taip pat manė nesant būtina, tai bent jau nuo laukinio kalbinių figūrų spontaniškumo, pasireiškiančio neliteratūrinėje kalboje. Šis modernus protestas gali būti triumfuojantis arba, kaip Kafkos atveju, praradęs bet kokią iliuziją, kupinas nevilties ir neabejotinai aiškiaregis: literatūra, kuri gyvena iš to, kas yra už jos pačios ribų, t. y. iš jai svetimos kalbos figūrų, numirtų, jei sugrįžtų į savąjį nemetaforiškumą. „Iš vieno laiško: ‚Prie šios ugnies šildausi šią liūdną žiemą'. Metaforos – tai vienas iš dalykų, kurie man kelia neviltį rašant (*Schreiben*). Raštui trūksta nepriklausomybės, jis priklauso nuo ugnį kuriančios kambarinės, nuo katino, besišildančio prie krosnies, net nuo šio besišildančio vargšo žmogelio. Visa tai yra savarankiški veiksmai, funkcionuojantys pagal nuosavus dėsnius, tik vienintelis raštas neturi savyje jokios atramos, neranda savyje vietos, jis yra žaismas ir kartu neviltis" (Kafka, *Dienoraštis*, 1921 metų sausio 6).

„Pirminė kalba turėjo būti perkeltinė" – nors šis teiginys priklauso ne Rousseau, nors jis galėjo jį aptikti Vico raštuose[1], nors Rousseau jį ne tik, bet ir neabejotinai perskaitė Condillaco darbe, o šis ne tik, bet ir

[1] Vico sakosi supratęs kalbų kilmę tuo metu, kai po sunkių apmąstymų jam kilo mintis, kad pirmosios tautos „buvo poetų tautos; ir tuomet mes supratome, kad tikrąją kalbų kilmę sudaro tie patys principai" (*Scienza nuova* [*Naujasis mokslas*], I, p. 174). Trijų kalbų perskyra *mutatis mutandis* atitiktų Rousseau schemą: antroji kalba, žyminti tiek šnekos, tiek metaforos atsiradimą, kaip tik ir būtų kilmė tikrąja to žodžio prasme, kai nei artikuliacija, nei konvencija dar nesuskaldė poetinės giesmės. Palyginkime: „Viena po kitos buvo vartojamos trys kalbos rūšys: a) pirmoji – gyvenimo šeimomis laikotarpiu: vien į šeimas susiskirstę žmonės buvo neseniai tapę žmonėmis. Ši pirmoji kalba buvo nebyli kalba, kuri pagal ženklus ir tam tikras kūno pozicijas galėjo nustatyti ryšius su jomis reiškiamomis mintimis; b) antrąją kalbą sudarė herojiškos emblemos: tai buvo panašumais paremta kalba, iš palyginimų, itin gyvų įvaizdžių, metaforų, gamtos aprašymų suformuota simbolinė kalba; šie įvaizdžiai – tai pagrindinis šios herojinės kalbos, kuri buvo vartojama viešpataujant herojams, kūnas; c) trečioji buvo žmogiška kalba, sudaryta iš žodžių, kuriuos sugalvojo tautos ir kurių prasmę jos galėjo nustatyti savo nuožiūra" (3, 1, p. 32). Kitur: „Ta pirminė kalba buvo grįsta anaiptol ne pačia daiktų prigimtimi. Tai buvo iš įvaizdžių sudaryta kalba (dauguma jų buvo dieviški), kuri negyvus daiktus paversdavo gyvomis būtybėmis" (3, 1, p. 163). „Jei ieškome tokios kalbų ir literatūros kilmės pagrindo, tai jis glūdi štai kur: pirmieji pagoniškų tautų žmonės dėl nuo jų prigimties priklausančios būtinybės kalbėjo naudodamiesi poetiniais ženklais. Šis atradimas – tai pagrindinis mūsų *Naujojo mokslo* raktas. Jam mums prireikė ilgų tyrinėjimų, užpildančių visą apsišvietusio žmogaus gyvenimą" (*3 Idea del l'Opera*, I, p. 28–29). „Žmonės nuo savo didelių jausmų išsivaduoja giedodami... tik sužadinti itin audringų jausmų giedodami jie galėjo įgyti sugebėjimą suformuoti pirmąsias kalbas" (3, I, p. 95, vert. Chaix-Ruy). „Mums atrodo, kad mes sėkmingai pašaliname visuotinai paplitusį klaidingą gramatikų įsitikinimą, *esą proza buvo ankstesnė už eiles*, o tada mūsų atrastoje *poezijos kilmėje* parodėme *kalbų ir literatūros kilmę*" (II knyga, *Apie poetinę išmintį*, V skyrius, § 5, vert. Michelet, p. 430).

neabejotinai paėmė jį iš Warburtono, vis dėlto mes turime šioje vietoje pabrėžti *Esė* originalumą.

„Aš bene pirmutinis įžvelgiau jo sugebėjimus ir jį deramai įvertinau", – sako Rousseau apie Condillacą, prisimindamas jų draugiškus pietus vienudu tuo metu, kai Condillacas „rašė *Esė apie žmogiško pažinimo kilmę*" (*Išpažinimai*, p. 347 [p. 381–382]). Rousseau artimesnis Condillacui nei Warburtonui. Vyraujanti [Warburtono] *Esė apie hieroglifus* tema neabejotinai yra pirmapradiškai perkeltinės kalbos tema, ir šis darbas be kitų *Enciklopedijos* straipsnelių įkvėpė ir vieną iš turtingiausių, skirtą metaforai. Tačiau skirtingai nuo Vico, Condillaco[1] ir Rousseau, Warburtonas mano, kad pirmapradė metafora „visai nėra įkvėpta poetinės vaizduotės, kaip paprastai galvojama". „Metafora neabejotinai atsirado dėl netikslaus sąvokinio mąstymo".[2] Pirmoji metafora nėra poetinė dėl to, kad ji ne giedama, o išreiškiama veiksmu. Pasak Warburtono, nuo veiksmo kalbos tolygiai pereinama prie žodžių kalbos. Tą patį tvirtins ir Condillacas. Tad vienintelis Rousseau žymi absoliutų pertrūkį tarp veiksmų kalbos, arba poreikio kalbos, ir šnekos, arba jausmų kalbos. Šitaip jis prieštarauja Condillacui, nors jo tiesiogiai ir nekritikuoja. Pasak Condillaco, „po veiksmų kalbos atsiradusi šneka

Pagal Vico, kaip ir pagal Rousseau, kalbos progresavimą lemia artikuliacijos progresavimas. Šitaip kalba degraduoja, ji žmogiškėja prarasdama poetiškumą ir dieviškumą: „Dievų kalba buvo nebyli, beveik neartikuliuota kalba, herojinė kalba buvo iš dalies artikuliuota, iš dalies nebyli, žmogiška kalba buvo, taip sakant, visiškai artikuliuota, sudaryta iš ženklų ir iš gestų" (3, 1, p. 178, vert. Chaix-Ruy).

[1] Condillacas pripažįsta ne tiek Warburtono mąstymo įtaką jam, kiek jų minčių sutapimą. Be to, šis sutapimas, kaip tuoj pat pamatysime, nėra absoliutus: „Šis skyrius buvo beveik baigtas, kai pono Warburtono *Esė apie Hieroglifus*, versta iš anglų kalbos, pateko man į rankas. Tai darbas, kuriame vienodai viešpatauja filosofinė dvasia ir erudicija. Su malonumu aptikau, kad jos autorius mano kaip ir aš, jog nuo pat pradžių kalba turėjo būti perkeltinė ir metaforiška. Be to, mano paties apmąstymai paskatino mane pastebėti, jog raštas iš pradžių tebuvo paprastas piešimas, tačiau aš dar nebuvau pamėginęs atrasti, kokiu būdu buvo išgalvotos raidės, ir man atrodė sunku tai padaryti. Warburtonas tai puikiai atliko. Viską, ką apie tai sakau (arba beveik viską) aš paėmiau iš jo darbo" (XIII skyrius *Apie raštą*, § 127, p. 177).

[2] P. 195. „Galima sakyti, kad kinų rašto žymikliai ar ženklai pagrįsti panašumu. Ir kaip raidyno raidžių glaustumas atsirado iš šių ženklų, lygiai taip pat, siekiant kalbėjimą padaryti lankstesnį, grakštesnį, iš panašumo atsirado metafora, kuri yra ne kas kita kaip miniatiūrinis panašumas. Kadangi prie materialių daiktų pripratusiems žmonėms taip pat visuomet reikia juslinių atvaizdų, idant jie galėtų perduoti abstrakčias mintis" (*Esė apie hieroglifus*, T. I, p. 85–86). „Tokia yra tikroji perkeltinių pasakymų kilmė, ir jie visai nėra įkvėpti poetinės vaizduotės, kaip paprastai galvojama. Dar ir šiandien tai įrodo Amerikos laukinių stilius, nors jie yra itin šalti ir flegmatiški... Jų flegmatiškumas padarė jų stilių lakonišką, bet negalėjo iš jo panaikinti kalbinių figūrų. Tad šių skirtingų bruožų jungtis aiškiai rodo, kad metafora priklauso nuo būtinybės, o ne nuo pasirinkimo... Žmogaus elgesys, kaip matome, tiek kalbant ir rašant, tiek rengiantis ar tvarkant būstą, visada buvo siekimas savo poreikius ir būtinybes pakeisti iškilmėmis ir papuošimais" (p. 195–197).

išsaugojo tos kalbos pobūdį. Tas naujas būdas perduoti mūsų mintis galėjo būti išgalvotas tik pagal pirmojo būdo modelį. Taip pakeisdamas staigius kūno judesius, balsas pakildavo arba nusileisdavo aiškiai jaučiamais intervalais" (II, I, 11, § 13). Ši analogija bei tęstinumas nesuderinami su Rousseau teiginiais tiek turint omenyje kalbų susiformavimą, tiek vietos skirtumus. Ir Condillacui, ir Rousseau šiaurė neabejotinai skatina aiškumą, tikslumą bei racionalumą. Tačiau dėl skirtingų priežasčių: pagal Rousseau, tolimas nuo kilmės didina veiksmų kalbos įtaką, o pagal Condillacą jis ją mažina, nes, jo supratimu, viskas prasideda veiksmų kalba, kurią pratęsia šneka: „Stiliaus tikslumas daug anksčiau buvo žinomas tarp šiaurės tautų. Dėl jų šalto ir flegmatiško temperamento jie daug lengviau atsisakė viso to, ką buvo galima jausti veiksmų kalboje. Beje, šio minčių perdavimo būdo įtaka išliko ilgai. Netgi šiandien pietų Azijoje pleonazmas laikomas kalbėjimo elegantiškumo ženklu. (§ 67). Iš pat pradžių stilius buvo poetiškas..." (P. 149).

Sunkiau palaikyti Condillaco poziciją. Ji turi sutaikyti poetinę kilmę (Rousseau) ir praktinę kilmę (Warburtonas). Šių sunkumų ir skirčių sampynoje išryškėja Rousseau intencija. Istorija eina šiaurės kryptimi, toldama nuo kilmės. Tačiau nors, Condillaco supratimu, šis nutolimas eina paprasta, tiesia bei tolydžia linija, ji nuveda šiapus kilmės nemetaforiškumo, poreikių ir veiksmo kalbos link.

Nepaisant visų įtakų, požiūrių sutapimo, *Esė* sistema lieka originali. Įveikdamas visus sunkumus, Rousseau palaiko judesio ir šnekos, poreikio ir jausmo perskyrą:

> Tad galima manyti, kad dėl poreikių atsirado pirmieji judesiai, o dėl jausmų prasiveržė pirmieji balsai. Su šiomis perskyromis sekant faktų pėdsakais, galbūt kalbų kilmę reikėtų apsvarstyti visai kitaip nei buvo daroma ligi šiol. Pačių seniausių mums žinomų rytietiškų kalbų dvasia visiškai priešinga tam didaktiškumui, iš kurio jos, kaip įsivaizduojama, susiformavusios. Šioms kalboms visai nebūdingas nei metodiškumas, nei protingumas – jos yra gyvos ir vaizdingos. Pirmųjų žmonių kalba mums pateikiama kaip geometrų kalba, o mūsų požiūriu, tai buvo poetų kalba.

Poreikio ir jausmo perskyrą galiausiai galima pateisinti tik „grynos gamtos" sąvoka. Taip pat šiuo požiūriu paaiškėja, kad tokia ribinė sąvoka ir tokia teisinė fikcija funkciškai būtina. Kadangi pagrindinis grynos gamtos būvis reiškiasi *išsibarstymu*, o kultūra yra visada suartėjimo, artumo,

savos esaties padarinys. O juk poreikis – nesvarbu, ar *faktiškai* jis reiškiasi *iki ar po jausmo* – palaiko, pratęsia ir kartoja pirmapradį išsibarstymą. Kadangi poreikis kaip toks negimsta iš ankstesnio jį permainančio jausmo, jis yra gryna išsibarstymo galia.

> Taip turėjo būti. Viskas prasidėjo ne nuo mąstymo, o nuo jautimo. Tvirtinama, esą žmonės išgalvojo šneką, siekdami išreikšti savo poreikius. Ši nuomonė man atrodo nepateisinama. Pirmieji poreikiai natūraliai lėmė žmonių atitolimą vienas nuo kito, o ne suartėjimą. To reikėjo, idant žmonių rūšis išsiplėstų ir greitai apgyvendintų žemę. Antraip žmonių giminė būtų susispietusi viename pasaulio kampe, o likusi pasaulio dalis liktų neapgyvendinta.

„Visa tai tiesa tik tada, jei darome perskyras“ dėl to, kad už jausmą struktūriškai ankstesnis poreikis visada gali faktiškai eiti po jo. Bet ar čia kalbama vien apie kokį nors faktą, apie empirinę tikimybę? Jei išsibarstymo principas ir toliau veikia, ar tai atsitiktinumas, ar kokia nors praeities liekana? Iš tiesų poreikis būtinas norint paaiškinti visuomenės išvakares – tai, kas eina iki jos *konstituavimosi*, bet kartu jis neišvengiamas, norint suvokti visuomenės *išsiplėtimą*. Be poreikio esaties ir traukos galia veiktų laisvai, konstituavimasis būtų visiškas susikoncentravimas. Būtų galima suprasti, kaip visuomenė išvengia išsibarstymo, bet nebebūtų galima paaiškinti, kaip ji pasiskirsto ir diferencijuojasi erdvėje. Visuomenės išsiplėtimas, kuris iš tiesų gali baigtis „susibūrusios tautos“ susiskaidymu, vis dėlto kartu padeda *organizuotis* socialiniam kūnui, jam organiškai diferencijuotis ir dalytis. Veikale *Socialinė sutartis* idealūs miesto-valstybės, kuris turi būti nei pernelyg mažas, nei pernelyg didelis, matmenys reikalauja tam tikro išsiplėtimo ir tam tikro nuotolio tarp piliečių. Tad išsibarstymas, kaip suerdvinimo dėsnis, yra gryna visuomenės prigimtis, jos gyvenimo principas ir kartu jos mirties principas. Ir nors metaforiška kalbos kilmė analizuojama kaip jausmą transcenduojantis poreikis, jai nesvetimas išsibarstymo principas.

Rousseau, skirtingai nuo Warburtono ir Condillaco, iš tiesų negali remtis tolydžiu garsų kalbos perėjimu į veikimo kalbą, nes šitaip mes pasiliktume „grubaus supratimo“ ribose. Jis privalo viską paaiškinti jausmo ir jausmingumo struktūra. Jis kruopščiai išvengia visokių kliuvinių iš pažiūros itin tirštoje ir sudėtingoje santraukoje. Koks yra jo išeities taškas šioje trečio skyriaus antrojoje pastraipoje?

Suvokti metaforą per jausmą nėra sunku – tai, jo požiūriu, savaime suprantama. Tačiau sunku įtikinti iš tiesų stebinančia idėja, jog kalba yra iš pat pradžių perkeltinė. Juk argi *sveikas* protas ir gera *retorika*[i], sutariantys, jog metafora yra stilistinis perkėlimas, nereikalauja, kad būtų atsispiriama nuo tiesioginės prasmės[ii], siekiant konstituoti ir apibrėžti [kalbos] figūrą? Ar [kalbinės] figūros nėra tiesioginės prasmės perkėlimas? Pernešimas? Ar ne taip ją apibrėžė Rousseau žinomi retorikos teoretikai? Ar ne tokį jos apibrėžimą pateikė *Enciklopedija*[1]?

O juk siekdamas dar kartą parodyti pirmąjį metaforos prasiveržimą, Rousseau nesiremia nei sveiku protu, nei retorika. Jis nesiremia tiesiogine prasme. Ir užimdamas dar iki teorijos ir iki sveiko proto (kurie sukonstruoja kaip duotybę tai, ką jiems reikia įrodyti) esančią poziciją, jis privalo mums parodyti, kaip įmanomas tiek sveikas protas, tiek stilistikos mokslas. Bent jau toks yra jo jausmų psicholingvistikos projektas bei pirminis siekis. Tačiau nepaisant jo intencijos ir nepaisant išorinės regimybės, kaip matysime, jo *išeities* taškas taip pat yra *tiesioginė prasmė*. Ji yra taip pat ir *jo pasiektas taškas, kadangi savastis*[iii] *turi būti tiek pradžioje, tiek pabaigoje.* Ir bet koks žodis *emocijų išraiškai* suteikia tam tikrą tiesiogiškumą[iv], kurį jis iš pat pradžių sutinka prarasti *nurodydamas objektus.*

Štai sprendimo sunkumai ir jo principas:

[i] *le* bon *sens et la bonne* rhétorique – pažodžiui „geras protas ir gera retorika".

[ii] *sens propre* – apie *propre* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

[1] METAFORA, vns., mot. g. (gram.) „Kaip sako ponas de Marsais, tai figūra, kuria tiesioginė daiktavardžio (geriau būtų sakyti *žodžio*) reikšmė tam tikra prasme perkeliama kitai reikšmei, kuri jai tinka tik kaip protu suvokiamas palyginimas. *Metaforine* prasme suprantamas žodis praranda tiesioginę reikšmę ir įgauna naują, kuri protu suvokiama tik tiesioginę šio žodžio prasmę lyginant su ta prasme, kuri jai prilyginama: pavyzdžiui, kai sakoma, kad melas dažnai pasipuošia tiesos spalvomis...". O po ilgų de Marsais citatų: „Kelis kartus esu girdėjęs priekaištaujant, kad ponas de Marsais yra šiek tiek daugiažodžiaujantis. Sutinku, kad buvo galima, pavyzdžiui, duoti mažiau *metaforos* pavyzdžių ir juos mažiau išplėtoti, bet kas gali nepavydėti tokio sėkmingo daugiažodžiavimo? Bet kokio žodyno autorius negali perskaityti šio straipsnelio apie metaforą ir nebūti priblokštas stebinančio mūsų gramatiko tikslumo, kai jis atskiria tiesioginę prasmę nuo perkeltinės ir vienoje prasmėje nurodo kitos prasmės pagrindą..."

[iii] *le propre* – šiame sakinyje pabrėžiama ankstesniame pasakyme *le sens propre* [tiesioginė prasmė] žodžio *propre* reikšmė, apie kurio daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27. Žodis *le propre*, priklausomai nuo konteksto, čia verčiamas kaip „savastis" arba kaip „tiesiogiškumas" (ypač tada, kai žymi priešpriešą žodžiui *figuré* – „perkeltinis, netiesioginis; vaizdingas, metaforiškas").

[iv] *une propriété* – šis žodis šiuo atveju verčiamas pagal analogiją su pasakymu „tiesioginė prasmė" [*le sens propre*]. Jį galima versti ir kaip „grynumas" (žr. prieš tai einančius vert. paaiškinimus).

> Aiškiai jaučiu, kad skaitytojas mane čia sustabdys ir paklaus, kaip posakis gali būti perkeltinis dar iki tol, kol turi tiesioginę prasmę, juk [kalbinės] figūros esmę kaip tik ir sudaro prasmės perkėlimas. Su tuo sutinku. Tačiau norint mane suprasti, reikia žodį, kurį mes perkeliame, pakeisti idėja, kurią mums pateikia jausmas. Žodžiai perkeliami todėl, kad lygiai taip pat perkeliamos idėjos – antraip perkeltinė kalba nieko nereikštų.

Taigi metaforą reikia suprasti kaip idėjos ar prasmės (signifikato, jei norite) procesą dar iki tol, kol jie yra kaip signifikantų žaismas. Idėja yra ženklinama prasmė – tai, ką žodis išreiškia. Tačiau tai taip pat ir daikto ženklas, mano prote esanti objekto reprezentacija. Pagaliau ši objekto reprezentacija, ženklinanti objektą ir ženklinama žodžio arba kalbinio signifikanto apskritai, taip pat gali netiesiogiai ženklinti afektą arba jausmą. Kaip tik šiame reprezentatyvios idėjos (kuri yra sigifikantas arba signifikatas priklausomai nuo vieno ar kito santykio) žaisme Rousseau ieško paaiškinimo. Kol dar nėra išreikšta žodiniais ženklais, metafora yra signifikanto ryšys su signifikatu idėjų ir daiktų sąrangoje, priklausomai nuo to, kas idėją sieja su tuo, kieno idėja (iš karto jau reprezentuojančiu ženklu) ji yra. Tokiu atveju tiesioginė prasmė bus idėjos santykis su afektu, kurį ji *išreiškia*. Ir kaip tik *žymėjimo neadekvatumas* (metafora) *tiesiogiai*[i] *išreiškia* jausmą. Jei iš baimės vietoj žmonių matau milžinus, signifikantas, kaip objekto idėja, bus metaforiškas, bet mano jausmo signifikantas bus tiesioginis. Ir jei tokiu atveju sakau „aš matau milžinus", šis klaidingas žymėjimas bus tiesioginė mano baimės išraiška. Kadangi aš iš tiesų matau milžinus ir čia esama tikros tiesos, jaučiančio *cogito* tiesos, analogiškos tai tiesai, kurią Descartes'as analizuoja veikale *Regulae*[ii]: fenomenologiškai pasakymas „aš matau geltoną" yra nenuginčijamas, klaida įmanoma tik pateikiant sprendinį „pasaulis yra geltonas"[1].

Ir vis dėlto tai, ką mes interpretuojame kaip juslinio suvokimo ir milžinų žymėjimo tiesioginę išraišką, lieka metafora, iki kurios nebuvo

[i] *proprement* – žr. šio skyrelio ii ir iii vert. paaiškinimus, p. 355.

[ii] Žr. skyrelio *Tikrinių vardų karas* i vert. paaiškinimą, p. 159.

[1] Šiuo požiūriu Rousseau teorija itin kartezietiška. Ji pati save interpretuoja kaip prigimties įrodymą. Juslės, kurios yra natūralios, mūsų niekada neklaidina. Priešingai, būtent mūsų sprendiniai mus nutolina nuo prigimties ir klaidina. „Niekada prigimtis mūsų neklaidina. Tai mes visuomet save klaidiname." Tai ištrauka iš traktato *Emilis* (p. 237), kuri rankraštyje buvo pakeista šiąja: „Tvirtinu, kad neįmanoma, jog mūsų juslės mus klaidintų, nes visuomet tikra tai, kad mes jaučiame tai, ką jaučiame". Jis liaupsina epikūriečius už tai, jog jie tai pripažino, bet kritikuoja už tai, jog jie tvirtino, esą „mūsų sprendiniai apie mūsų jusles niekada nėra klaidingi". „Mes jaučiame savo pojūčius, bet nejaučiame savo sprendinių".

nieko nei patirtyje, nei kalboje. Šneka negali apsieiti be nuorodos į objektą. Tai, kad „milžinas“ yra tiesioginis baimės ženklas, netrukdo, bet, priešingai, implikuoja, kad jis kaip objekto ženklas yra perkeltinis arba metaforiškas. Jis gali būti jausmo idėja-ženklas tik būdamas pateiktas kaip numanomos šio jausmo priežasties idėja-ženklas, kitaip sakant, atveriant akis į išorę. Ši atvertis leidžia pereiti prie laukinės metaforos[i]. Iki jos nėra jokios tiesioginės prasmės. Ji nepavaldi jokiam retoriui.

Tad siekiant suprasti metaforos prasiveržimą ir laukinę vertimo galimybę, reikia sugrįžti prie subjektyvaus afekto, objektyvią žymėjimo sąrangą pakeisti fenomenologine jausmų sąranga, o nuorodą – išraiška. O į prieštaravimą dėl to, kad tiesioginė prasmė yra pirmesnė, Rousseau atsako, pavyzdžiui, taip:

> Laukinis žmogus, susitikęs kitus, iš pradžių buvo išgąsdintas. Dėl savo išgąsčio jis bus pamatęs tuos žmones didesnius ir stipresnius už save patį. Jis bus juos pavadinęs *milžinais*. Po daugybės patyrimų jis bus pripažinęs, kad šie tariami milžinai nebuvo nei didesni, nei stipresni už jį, o jų kūno sudėjimas visiškai neatitiko idėjos, kurią jis iš pradžių buvo priskyręs žodžiui „milžinas“. Tad jis bus išgalvojęs kitą vardą, bendrą tiems žmonėms ir pačiam laukiniam žmogui, pavyzdžiui, daiktavardį *žmogus*, o daiktavardį *milžinas* paliks klaidingiems objektams, kurie jį išgąsdino dėl iliuzinio matymo. Štai kaip perkeltinės reikšmės žodis gimsta iki tiesioginės reikšmės žodžio, kuomet jausmas apžavi mūsų akis ir jo pateikiama pirmoji idėja anaiptol nėra teisinga. Tai, ką pasakiau apie žodžius ir daiktavardžius, visiškai tinka ir posakiams. Kadangi jausmo pateiktas iliuzinis vaizdas pasirodydavo pirmas, jį atitinkanti kalba taip pat buvo išgalvota pirmiau. Ji tapo metaforiška po to, kai nušvitęs ir savo pirmąją klaidą atpažinęs protas vartodavo tuos posakius tik tiems jausmams, iš kurių jie kilo.

1. Šitaip *Esė* aprašoma, kaip atsiranda metafora ir kaip ji „šaltai“ įsisavinama retorikos. Tad apie metaforą kaip apie stilistinę figūrą, kaip apie kalbinę techniką ar priemonę galima kalbėti tik remiantis tam tikra analogija, kalbėjimo formų sugrįžimu bei pasikartojimu. Tokiu atveju mes sąmoningai nueiname pirminio perkėlimo kelią – tokio perkėlimo, kuris kadaise tiesiogiai išreiškė jausmą. Ar veikiau jausmo reprezentantą: žodis *milžinas* tiesiogiai išreiškia ne patį išgąstį, – ir čia būtina dar viena perskyra, kuri pažeistų pačią išraiškos savastį, – bet „jausmo mums

[i] *une métaphore sauvage* – „laukinę metaforą“ čia reikėtų suprasti kaip „pirmykštę, pirmapradę“ metaforą.

pateikiamą idėją". Idėja „milžinas" yra ir tiesioginis jausmo reprezentanto ženklas, ir metaforinis objekto (žmogus) ženklas ir kartu metaforinis afekto (išgąsčio) ženklas. Šis ženklas yra metaforinis, nes jis klaidingas objekto atžvilgiu, jis metaforinis, nes yra *netiesioginis* afekto atžvilgiu – tai ženklo ženklas: jis išreiškia emociją tik per išgąsčio reprezentantą, kitaip sakant, per *klaidingą* ženklą. Jis tiesiogiai reprezentuoja afektą tik reprezentuodamas klaidingą reprezentantą.

Ir tik paskui retorius ar rašytojas gali atkartoti arba apskaičiuoti šį veiksmą. Šio atkartojimo intervalas laukinį būvį skiria nuo civilizuoto. Jis juos skiria metaforos istorijoje. Natūralu, kad šis laukiniškumas ir civilizuotumas yra susiję visuomeniniame būvyje, kurį atveria jausmas ir pirmosios [kalbos] figūros. Tuomet „nušvitęs protas" – šilumos neturinti proto šviesa, atsigręžusi į šiaurę ir besitempianti su savimi kilmės lavoną – pripažinęs „savo pirmąją klaidą", gali manipuliuoti metaforomis kaip tokiomis, nurodydamas į tai, ką jis žino esant jos tiesiogine bei tikrąja prasme. Kalbos pietuose jausmingas protas buvo užvaldytas metaforos: poetas turėjo ryšį su pasauliu tik per netiesioginį stilių. Samprotaujantysis, viską apskaičiuojantis rašytojas, gramatikas moksliškai, šaltai tvarko netiesioginio stiliaus efektus. Tačiau šiuos santykius galima ir apversti: poetas turi tiesos bei tiesiogiškumo ryšį su tuo, ką jis išreiškia, jis yra arčiausiai savo jausmo. Jam trūksta objekto tiesos, bet jis visiškai išsako ir autentiškai perteikia savo šnekos kilmę. Retoriui prieinama objektyvi tiesa, jis demaskuoja klaidą, samprotauja apie jausmus, tačiau tik praradęs gyvą kilmės tiesą.

Šitaip iš pažiūros tvirtindamas, kad pirminė kalba buvo perkeltinė, Rousseau iš tiesų palaiko tiesiogiškumą – kaip *archē* ir kaip *telos*. Pačioje pradžioje, nes pirmoji jausmo idėja, jo pirmasis reprezentantas yra tiesiogiai išreikštas. Pačioje pabaigoje, nes nušvitęs protas užfiksuoja tiesioginę prasmę. Jis tai daro per pažinimo procesą ir *tiesos sąvokomis*. Galima buvo pastebėti, kad Rousseau galiausiai svarsto problemą taip pat šiomis sąvokomis. Jį čia palaiko visa naivioji idėjos-ženklo filosofija.

2. Ar išgąsčio pavyzdys yra atsitiktinis? Ar nėra taip, kad metaforiška kalbos kilmė neišvengiamai mus sugrąžina į grėsmės, pavojaus, apleistumo situaciją, į archainę vienatvę, į baiminimąsi dėl išsibarstymo? Ar visiška baimė tokiu atveju nebūtų pirmasis susitikimas su kitu kaip kitu – kitokiu negu „aš" ir kitokiu negu jis pats. Į kito kaip kito (negu „aš") grėsmę galiu atsakyti tik paversdamas jį kitu (negu jis pats), susvetindamas jį per savo vaizduotę, baimę ar geismą. „Laukinis žmogus,

susitikęs kitus, *iš pradžių* buvo išgąsdintas." Tad išgąstis esąs pirmasis jausmas, klaidingoji gailestingumo, apie kurį kalbėjome anksčiau, pusė. Gailestingumas – tai priartėjimo ir esaties galia. Išgąstis esąs susijęs su tiesiogiai ankstesne grynos prigimties kaip išsibarstymo situacija. Kitas iš pradžių sutinkamas per atstumą, o norint jį pasiekti kaip artimą, reikia įveikti atsiskyrimą ir baimę. Iš toli jis yra nepaprastai didelis kaip viešpats ir grėsmę kelianti galia. Tai mažo ir vaikiško žmogaus patirtis. Jis pradeda kalbėti tik remdamasis šiuo deformuotu ir natūraliai didinančiu jusliniu suvokimu[1]. O kadangi išsibarstymo galia niekada nesumažinama, išgąsčio šaltinis visuomet sudaro vienovę su savo priešybe.

Atpažinta Condillaco įtaka taip pat leidžia galvoti, kad išgąsčio pavyzdys nėra atsitiktinis. Baiminimasis ir kartojimasis – tokia yra dvilypė kalbos kiltis pagal [Condillaco] *Esė apie žmogiško pažinimo kilmę*.

Tačiau tai veiksmo kalbos kiltis. Tai, kad kalba žmogui buvo duota Dievo, netrukdo klausinėti apie natūralią jos kilmę, remiantis filosofiniu įsivaizdavimu, suteikiančiu žinių apie to, kas šitaip buvo gauta, esmę. Nepakanka, kad „koks nors filosofas pasakytų, jog koks nors dalykas buvo atliktas nepaprastu būdu". „Jo pareiga paaiškinti, kaip tas dalykas būtų galėjęs atsitikti natūraliu būdu." Šitaip atsiranda hipotezė apie du po tvano dykumoje pasiklydusius vaikus, „nemokėjusius naudotis jokiais ženklais"[2].

[1] Čia vėl priminsime Vico tekstą: „Poetinės ypatybės, sudarančios pačią pasakų esmę, neišvengiamai kyla iš pačios pirmųjų žmonių, nesugebančių abstrahuoti formų ir subjektų savybių, prigimties. Tai turėjo būti visiems tautų individams bendras mąstymo būdas tuo metu, kai tų tautų būvis buvo visiškai laukinis. Tarp šių ypatybių mes galime paminėti polinkį bet kokiomis aplinkybėmis nepamatuojamai didinti atskirų objektų vaizdus. Kaip tik tai pastebi Aristotelis: žmogaus dvasią, iš prigimties krypstančią į begalybę, atrodo, trikdo, slegia juslių galia; jam yra likęs vienintelis būdas parodyti visa tai, kas priklauso nuo jo kone dieviškos prigimties – pasinaudoti vaizduote, padidinant atskirus vaizdus. Štai kodėl be jokios abejonės graikų, taip pat ir lotynų poetų kūryboje dievus bei herojus reprezentuojantys atvaizdai yra didesni negu žmones reprezentuojantys atvaizdai. O kai vėl atėjo barbarų laikai ir iš naujo prasidėjo istorijos ratas, freskos ir paveikslai, kuriuose nutapytas Amžinasis Tėvas, Jėzus Kristus ir Mergelė Marija, dieviškas Būtybes mums pateikia nepamatuojamai padidintas" (*Scienza nova*, 3, II, p. 18, vert. Chaix-Ruy).

[2] II, I, p. 111–112. Toks mąstymo būdas taip pat būdingas ir Warburtonui tose puikiose vietose iš veikalo *Kalbos kilmė ir raida* (T. I, p. 48 ir t.). Pavyzdžiui: „Spręsdami vien pagal daiktų prigimtį ir nepaisydami apreiškimo, kuris yra vienintelis patikimas vedlys, būtume priversti pripažinti Sicilijos Diodoro ir Vitruvijaus nuomonę, esą pirmieji žmonės tam tikrą laiką gyveno olose bei giriose kaip gyvūnai, artikuliuodami tik neaiškius ir neapibrėžtus garsus, kol dėl saugumo susibūrę jie pamažu išmoko formuluoti atskirus garsus, naudodamiesi ženklais arba nemotyvuotais sutartiniais žymikliais, idant kalbantysis galėtų išreikšti mintis, kurias nori perduoti kitiems. Kaip tik šitaip atsirado skirtingos kalbos. Juk visi sutaria, kad kalba anaiptol nėra įgimta." Ir vis dėlto „pagal Šventraštį nėra nieko akivaizdžiau už tai, kad kalba turi kitokią kilmę. Pagal Raštą, Dievas pirmąjį žmogų išmokė Religijos, o tai neleidžia mums abejoti tuo, jog jis tuo pačiu metu jį išmokė ir kalbėti".

Šiedu vaikai pradėjo kalbėti tik išsigandę – tam, kad paprašytų pagalbos. Tačiau kalba neprasideda nuo gryno baiminimosi, arba veikiau baiminimasis įgauna reikšmę tik per kartojimąsi.

O čia tai vadinama imitavimu ir patalpinama tarp juslinio suvokimo ir refleksijos. Pažymėsime tai kursyvu:

> Tad vadovaudamiesi vien instinktu žmonės prašė vieni kitų pagalbos ir ją vieni kitiems teikė. Sakau vadovaudamiesi *vien instinktu*, nes refleksija čia dar negalėjo dalyvauti. Vienas nesakė: *turiu veikti taip, kad kitas suprastų, ko man reikia, ir taip paskatinti jį man padėti; o kitas negalvojo: iš jo judesių matau, kad jis nori tam tikro dalyko ir aš jam suteiksiu malonumą.* Abu veikė dėl poreikio, kuris juos tam skatino... Pavyzdžiui, tas, kuris matė kokią nors vietą, kurioje jį kas nors buvo *išgąsdinęs, imitavo* riksmus bei judesius, kurie buvo išgąsčio ženklai, siekdamas perspėti kitą nepatekti į tą pavojų, kurį pats buvo patyręs.[1]

3. Bendrinio vardo kūrimas, kaip ir kiekvienas darbas, suponuoja jausmo *atšalimą* ir *perkėlimą*. Praėjus išgąsčiui ir supratus klaidą, daiktavardžio *milžinas* negalima pakeisti adekvačiu bendriniu daiktavardžiu (*žmogus*). Dėl šio [kūrybinio] darbo daugėja bendrinių daiktavardžių ir jų vartojimas plečiasi. Šiuo požiūriu *Esė* glaudžiai susijusi su antruoju *Samprotavimu*: pirmieji daiktavardžiai buvo ne bendriniai, o tikriniai vardai. Absoliutus tiesiogiškumas yra pačioje pradžioje: vienas ženklas atitinka vieną daiktą, vienas reprezentantas – vieną jausmą. Tai toks laikas, kai leksika tuo platesnė, kuo ribotesnės yra žinios[2]. Tačiau tai teisinga tik kategorijų atžvilgiu, ir dėl to turėjo kilti ne viena loginė ar kalbinė problema. Juk daiktavardis kaip tikrinis vardas nėra susijęs su pačiu pirmuoju kalbos būviu. Kalboje jis nėra vienintelis. Jis iš karto jau reprezentuoja tam tikrą artikuliaciją bei „kalbėjimo padalijimą". Ne, Rousseau netvirtina,

[1] II, I, § 2, 3, p. 113. Mes išskyrėme kursyvu tik žodžius „išgąsdinusią" ir „imitavo". Tas pats pavyzdys pakartojamas skyriuje *Poezijos kilmė*: „Pavyzdžiui, norėdamas kam nors duoti mintį apie išgąsdintą žmogų veiksmo kalba, žmogus neturėjo kitokio būdo kaip tik imituoti riksmus bei išgąsčio judesius" (§ 66, p. 148).

[2] „Kiekvienas objektas iš pradžių gavo atskirą vardą, nekreipiant dėmesio į gimines bei rūšis, kurių pirmieji Steigėjai nepajėgė skirti... dėl to, kuo žinios buvo ribotesnės, tuo Žodynas tapo platesnis... Beje, bendrosios idėjos gali patekti į Dvasią tik pasitelkus žodžius, o protas jas suvokia tik per sakinius. Tai viena iš priežasčių, dėl kurių gyvūnai negalėjo suformuluoti tokių idėjų ir pasiekti tobulumo, kuris nuo tokių idėjų priklauso... Tad reikia kalbėti, norint turėti bendrąsias idėjas, nes vos tik nustoja veikusi vaizduotė, dvasia veikia vien kalbėdama. Tad jei pirmieji Kūrėjai galėjo įvardyti tik jų jau turimas idėjas, tai reiškia, kad pirmieji daiktavardžiai galėjo būti vien tikriniai vardai" (p. 149–150. Taip pat žr. leidėjo pastabas).

kaip Vico, kad daiktavardžiai gimsta kone paskutiniai po onomatopėjų, sušukimų, vardų, įvardžių, artikelių, bet prieš veiksmažodžius. Daiktavardis negali pasirodyti be veiksmažodžio. Po pirmojo etapo, kurio metu kalbėjimas yra nedalus, o kiekvienas žodis turi „viso sakinio prasmę", vardas pasirodo tuo pačiu metu kaip ir veiksmažodis. Kaip tik su pirmuoju vidiniu sakinio skilimu prasideda kalbėjimas. Tuo metu vardas yra vien tikrinis, veiksmažodžio nuosaka – tik tiesioginė, o laikas – tik esamasis: „Kai jie pradėjo skirti subjektą ir atributą[i], veiksmažodį ir daiktavardį, – o tam reikėjo nemažų dvasinių pastangų, – daiktavardžiai iš pradžių buvo vien tikriniai vardai, tiesioginė nuosaka[1] buvo vienintelis veiksmažodžių laikas, o būdvardžio sąvoka atsirado labai sunkiai, nes kiekvienas būdvardis – tai abstraktus žodis, o juk abstrahuoti yra sunku ir ne visai natūralu" (p. 149).

Mums svarbus šis tikrinio vardo ir esamojo laiko tiesioginės nuosakos sąryšis. Esamasis laikas ir tiesiogiškumas paliekamas tuo pačiu judesiu: subjektas atskiriamas nuo jo veiksmažodžio (o vėliau nuo jo atributo), tikrinis vardas pamainomas bendriniu daiktavardžiu ir įvardžiu (asmeniniu arba santykiniu), į skirčių sistemą įvedamas klasifikavimas, o beasmeninis tiesioginės nuosakos esamasis laikas pakeičiamas kitais laikais.

Dar iki šito skirčių įvedimo „kalbėjimo padalijimo nežinančios" kalbos atitinka tą tarp prigimtinio būvio ir visuomeninio būvio pakibusį laikotarpį – natūralių kalbų, neumos, Šv. Petro salos laikotarpį, šventės prie vandens šaltinio laikotarpį. Kalbėjimo padalijimą įvesdamas tarp ikikalbos ir kalbinės katastrofos, Rousseau mėgina vėl užčiuopti savotišką laimingą atokvėpį, pilnutinės kalbos akimirksnį, vaizdą, užfiksuojantį tai, kas tebuvo gryna perėjimo akimirka: kalba be kalbėjimo, šneka be sakinio, be sintaksės, be kalbos dalių, be gramatikos, gryno polėkio kalba, esanti anapus riksmo, bet šiapus pleišto, artikuliuojančio ir čia pat į paskiras dalis suardančio netarpišką prasmės vienovę, kurioje subjekto būtis nesiskiria nei nuo jo veiksmo, nei nuo jo atributų. Tai akimirka, kai esama žodžių („pirmųjų žodžių"), kurie dar nefunkcionuoja taip, kaip „jau susiformavusiose kalbose", ir kai žmonės „iš pat pradžių kiekvienam žodžiui suteikdavo viso sakinio prasmę". Tačiau kalba iš tiesų gimsta vien iš tos laimingos pilnatvės sunaikinimo bei nutraukimo tokią akimirką, kai šis akimirksnis išplėšiamas iš fiktyvaus jo netarpiškumo ir paverčiamas judėjimu. Tokiu atveju šis akimirksnis tampa absoliučiu atskaitos tašku,

[i] Šiuolaikinėje gramatikoje tai vadinama „veiksniu" ir „papildiniu".
[1] „Tiesioginės nuosakos esamasis laikas" [*Le présent de l'infinitif*] (1782 metų leidimas).

leidžiančiu išmatuoti ir aprašyti skirtį kalbėjime. Tai galima padaryti tik nuolat remiantis visada jau peržengta riba anapus nedalios kalbos, kurioje tikrinis-tiesioginis-esamasis taip susilydęs, kad jis net negali pasirodyti per tikrinio vardo ir esamojo laiko tiesioginės nuosakos veiksmažodžio priešpriešą.

O paskui visa kalba patenka į šią spragą, atsiradusią tarp tikrinio vardo ir bendrinio vardo (ji suteikia galimybę įvardžiui ir būdvardžiui atsirasti), tarp tiesioginės nuosakos esamojo laiko ir nuosakų bei laikų daugybės. Šią gyvą savasties esatį sau pakeis visa kalba, kuri kaip kalba jau pamainė pačius daiktus. Kalba *prijungiama* prie esaties ir ją pamaino, atideda[i] per neįveikiamą geismą su ja vėl susijungti.

Artikuliacija – tai pavojingas fiktyvaus akimirksnio ir gerosios šnekos pakaitalas – pilnutinio mėgavimosi pakaitalas, nes Rousseau esatį visuomet apibrėžia kaip mėgavimąsi. Esamybė – tai visuomet mėgavimosi esamybė, o mėgavimasis visuomet yra esaties prieglobstis. Tai, kas suardo esatį, tuo pat metu įveda skirsmą ir laiko tarpą, geismo ir malonumo suerdvinimą. Artikuliuota kalba, pažinimas ir darbas, nenurimstantis pažinimo ieškojimas tėra dviejų mėgavimųsi suerdvinimas. „Mes siekiame pažinti vien todėl, kad geidžiame mėgautis" (Antrasis *Samprotavimas*, p. 143). O darbe „Menas mėgautis"[ii] yra aforizmas, išsakantis veiksmažodiniu praeities laiku pamainytos esaties simbolinį atstatymą: „Sakydamas sau ‚aš mėgavausi', aš dar tebesimėgauju"[1]. O ar didysis *Išpažinimų* siekis nebuvo „dar kartą mėgautis, kai tik norėsiu" (p. 585)?

Raštų istorija ir sistema

Veiksmažodis „*pamainyti-papildyti*"[iii] gerai apibrėžia rašymo veiksmą. Tai pirmasis ir paskutinis skyriaus *Apie raštą* žodis. Mes perskaitėme šio skyriaus įžanginę pastraipą. O štai paskutinės eilutės:

> Mes užrašome balsus, o ne garsus. O juk intonuotoje kalboje būtent garsai, intonacijos, įvairiausio pobūdžio moduliacijos suteikia kalbai didžiausią energiją ir šiaip įprastą sakinį padaro *tinkamą*[iv] *tik tai vietai, kurioje jis*

[i] *diffère* – apie žodžio *différer* daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Rašytinė būtis* iii vert. paaiškinimą, p. 38.
[ii] *Art de jouir.*
[1] T. I, p. 1174.
[iii] *suppléer* – žr. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* iii vert. paiškinimą, p. 191.
[iv] *propre* – apie šio žodžio daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Signifikantas ir tiesa* i vert. paaiškinimą, p. 27.

esti [ištariamas]. Priemonės, kuriomis siekiama tai *pamainyti*, išplečia, prailgina rašytinę kalbą, o iš knygų pereidamos į kalbėjimą, susilpnina pačią šneką. Kalbėdami kaip iš rašto, mes tiesiog skaitome, o ne šnekame. (Kursyvas mūsų)

Jei pamainomumas-papildomumas yra neišvengiamai neapibrėžtas procesas, tai raštas yra pakaitalas *par excellence*, nes žymi tokį tašką, kuriame pakaitalas pateikiamas kaip pakaitalo pakaitalas, ženklo ženklas, *užimantis* jau reiškiančios šnekos *vietą*: raštas perkelia kitur sakiniui tinkamą vietą – tą nepakartojamą kartą, kai nepakeičiamas subjektas *hic* ir *nunc* ištarė sakinį – ir dėl to susilpnina balsą. Jis žymi pradinio antrinimo vietą.

Tarp šių dviejų pastraipų pirmiausia atliekama trumpa skirtingų rašto struktūrų ir bendro jo tapsmo analizė, o paskui – ilgas apmąstymas apie raidinį raštą ir rašto apskritai prasmės bei vertės įvertinimas, remiantis šios tipologijos ir istorijos prielaidomis.

Čia vėlgi, nepaisant gausių pasiskolintų idėjų, istorija ir tipologija lieka itin savotiška.

Warburtonas ir Condillacas siūlo ekonominio, techninio ir grynai objektyvaus racionalumo schemą. Ekonomijos imperatyvą čia reikia suprasti siaurąja prasme: kaip *darytiną* ekonomiją, kaip *sutrumpinimą*. Raštas ženkle redukuoja esamo dalyko dydžius. *Miniatiūra* gali būti vaizduojamos ne vien tiktai pirmosios raidės: plačiąja prasme miniatiūra yra pati rašto forma. Tad rašto istorija esą seka nenutrūkstančią ir linijinę sutrumpinimo technikų raidą. Rašto sistemos gimsta viena iš kitos, iš esmės nekeisdamos pamatinės struktūros ir paklusdamos homogeniškam bei monogeniškam procesui. Vienas raštas keičia kitą tik tada, kai jis padeda laimėti daugiau vietos ir laiko. Jei tikėtume Condillaco pasiūlytu *visuotinės rašto istorijos* projektu[1], rašto kilmė sutampa su šnekos kilme: jie abu kyla iš poreikio ir distancijos. Tad raštas pratęsia veiksmo kalbą. Jis tampa būtinas kaip tik tuo metu, kai socialinė *distancija*, dėl kurios judesys virto šneka, didėja ir virsta nesatimi. (Condillacas šį distancijos tapimą-nesatimi interpretuoja ne kaip pertrūkį, o kaip tolydaus jos didėjimo padarinį). Nuo šiol rašto funkcija – pasiekti *subjektus*, kurie ne šiaip nutolę, bet išėję už bet kokio žiūros lauko ir vienas kitam nepasiekiami balsu.

Kodėl *subjektus*? Kodėl raštas yra kitas subjektų konstituavimo ar, galima sakyti, *konstituavimo* apskritai įvardijimas? Konstituavimas

[1] Žr. XIII skyrių (*Apie raštą*) ir ypač *Esė*, § 134.

subjekto, t. y. individo, priversto atsakyti už save prieš įstatymą ir kartu pajungto šiam įstatymui?

Condillacui raštas – tai ir yra tokio subjekto galimybė ir jo nesatį kontroliuojantis įstatymas. Kai visuomenės laukas taip išsiplečia, kad atsiranda nesatis, nematomumas, negirdimumas, užmarštis, kai vietinė bendruomenė yra taip susiskaidžiusi, kad individai nebepasirodo vienas kito akivaizdoje, tampa nebejuntamais subjektais, tuomet prasideda rašto epocha.

> „...Faktų, įstatymų ir visų žmogiško pažinimo dalykų padaugėjo tiek, kad atmintis nebegalėjo pakelti tokio krūvio. Visuomenės didėjo ir platinami įstatymai itin sunkiai pasiekdavo kiekvieną pilietį. Tad norint apšviesti liaudį, reikėjo pasitelkti naujų priemonių. Kaip tik tada ir buvo išgalvotas raštas: vėliau išdėstysiu, kaip jis išsiplėtė...“ (II, 1, § 73). „Žmonės, sugebantys perduoti vienas kitam savo mintis garsais, pajuto būtinybę išgalvoti naujus ženklus, galinčius išsaugoti tas mintis ir jas perduoti asmenims, kurių nėra“ (§ 127).

Rašto veikimas čia reprodukuoja šnekos veikimą: pirmasis rašmuo atspindi pirmąjį žodį – [kalbinę] figūrą ir įvaizdį. Jis yra piktografinis. Štai dar viena Warburtono parafrazė:

> Tuomet vaizduotė jiems pateikdavo tik tuos pačius įvaizdžius, kuriuos jie jau buvo išreiškę veiksmais bei žodžiais ir dėl kurių iš pat pradžių kalba buvo vaizdinga ir metaforiška. Taigi pats natūraliausias būdas buvo atvaizduoti daiktų vaizdus. Siekiant išreikšti žmogaus ar arklio idėją, buvo pateikiamas vieno ar kito dalyko pavidalas, tad pirmasis rašymo bandymas buvo tiesiog piešinys.[1]

Taigi pirmoji piktograma, kaip ir pirmasis žodis, yra atvaizdas: ir imituojanti reprezentacija, ir kartu metaforinis perkėlimas. Kad ir koks būtų mažas atstumas tarp paties daikto ir jo reprezentacijos, jis įveikiamas tik perkėlimu. Pirmasis ženklas apibrėžiamas kaip atvaizdas. Idėja turi esmišką ryšį su ženklu: tai pojūtį reprezentuojantis substitutas. Vaizduotė pamaino dėmesį, kuris savo ruožtu pamaino juslinį suvokimą. „Pirmasis“

[1] II, I, XIII skyrius. Žr. atitinkamas Warburtono teksto vietas (T. I, p. 5), kuriose Warburtonas, skirtingai nuo Condillaco, atsižvelgia į „abipusę“ šnekos ir rašto „įtaką“. „Reikėtų ištiso tomo, norint išsamiai aprašyti šitą abipusę įtaką“ (p. 202). (Apie gryno figūratyvaus rašto negalimybę žr. Duclos, *op. cit.*, p. 421).

dėmesio „padarinys" – „juslinių suvokimų išsaugojimas dvasioje, kai nebėra juos sužadinusių objektų" (I, 11, § 17). O vaizduotė leidžia „reprezentuoti objektą remiantis ženklu, pvz., paprasčiausiu objekto įvardijimu". Teorija, pagal kurią idėjos apskritai kyla iš juslių, ženklų ir metaforinės kalbos teorija, vyraujanti beveik visame XVIII amžiaus mąstyme, kritikuoja kartezietišką racionalizmą nepažeistame teologiniame bei metafiziniame fone. Būtent prigimtinė nuodėmė, atliekanti čia tą patį vaidmenį kaip ir ankstesnėse dalyse minimas tvanas, padaro galimą ir neišvengiamą sensualistinę įgimtų idėjų kritiką, naudojimąsi pažinimu pasitelkiant ženklus ar metaforas, šneką ar raštą, pačią ženklų (atsitiktinių, natūralių, arbitralių) sistemą. „Tad kai sakau, kad mes neturime jokios idėjos, kuri nekiltų iš juslių, reikia nepamiršti, kad aš kalbu tik apie tokią padėtį, į kurią mes patekome po nuodėmės. Šis teiginys, taikomas nekaltai arba nuo kūno atsiskyrusiai sielai, būtų visiškai klaidingas... Taigi dar sykį aš apsiriboju dabartine padėtimi" (I, 1, 8, p. 10).

Vadinasi, kaip ir, pavyzdžiui, Malebranche'o filosofijoje, pati patirties sąvoka lieka priklausoma nuo prigimtinės nuodėmės idėjos. Čia esama tam tikro dėsnio: patirties sąvoka, net kai ji vartojama siekiant sugriauti metafiziką ar spekuliatyvų mąstymą, vienaip ar kitaip funkcionuodama ir toliau lieka fundamentaliai įrašyta į ontoteologiją – bent jau per *esaties* vertę, kurios implikacijų ji niekuomet negalės pati atsikratyti. Patirtis – tai visuomet ryšys su pilnatve, nesvarbu, ar būtų suvokiama kaip juslinis paprastumas, ar kaip begalinė Dievo esatis. Dėl šios priežasties iki pat Hegelio ir Husserlio filosofijos matyti bendra tam tikro sensualizmo ir tam tikros teologijos veikmė. Ontoteologinė jusliškumo arba patirties idėja, pasyvumo ir aktyvumo priešprieša yra giliai homogeniškos, pasislėpusios po metafizinių sistemų įvairove. Nesatis ir ženklas visuomet palieka įpjovą – matomą, laikiną, atsiradusią vėliau – pirmos ir paskutinės esaties sistemoje. Nesatis ir ženklas mąstomi kaip geidžiamos esaties atsitiktinumas, o ne jos sąlyga. Ženklas – tai visuomet nuopuolio ženklas. Nesatis visuomet susijusi su Dievo nutolimu.

Norint išvengti šios sistemos aptvaros, nepakanka atsikratyti „teologinės" hipotezės ar „teologinių" kliūčių[i]. Nors ieškodamas visuomenės, šnekos ir rašto gamtinės kilmės Rousseau atsisako Condillaco siūlomų teologinių mąstymo atramų, jo samprotavimuose prigimties ir kilmės

[i] *de l'hypothèse ou de l'hypothèque „théologique"* – žodžių žaismas. *L'hypothèque* – dviprasmis žodis. Tiesioginė šio žodžio prasmė, kylanti iš finansinio konteksto – „nekilnojamojo turto užstatymas, įkeitimas", perkeltinė prasmė – „kliūtys, sunkumai, užtvaros".

substitucinės sąvokos atlieka analogišką vaidmenį. Ir kaip gi patikėti, kad tokiame samprotavime galėtų nebūti nuopuolio temos? Kaip gi tuo patikėti matant, kaip pasirodo išnykstantis Dievo pirštas vadinamosios natūralios katastrofos metu? Rousseau ir Condillaco skirtumai visuomet bus tos pačios aptvaros ribose. Nuopuolio (platoniškojo ar judėjiško-krikščioniškojo) modelio problemą bus galima kelti tik šios bendros aptvaros viduje.[1]

Taigi pirmasis raštas – tai nupieštas vaizdas. Čia turima omenyje ne tai, kad piešimas miniatiūros pavidalu buvo panaudotas raštui. Piešimas ir rašymas iš pradžių buvo susipynę į uždarą ir nebylią sitemą, kurioje šneka dar neturėjo jokios teisės pasirodyti ir į kurią dar nebuvo investuotas joks kitas simbolinis turinys. Čia buvo tik grynas objekto ar veiksmo atspindys. „Veikiausiai piešimas kilęs iš būtinybės šitaip braižyti mūsų mintis, ir šios būtinybės dėka neabejotinai buvo išsaugota veiksmo kalba, nes ją lengviausia nupiešti" (§ 128).

Taigi šis natūralus raštas – tai vienintelis universalus raštas. Raštų įvairovė atsiranda vos peržengus grynos piktografijos slenkstį. Tad piktografija esanti paprastoji kilmė. Condillacas, sekdamas Warburtonu, iš šios natūralios sistemos sukuria ar veikiau dedukuoja visus kitus rašto tipus ir jo etapus[2]. Linijinė raida visuomet vyksta kaip kondensavimas, be to, vien kaip kiekybinis kondensavimas. Tiksliau, jis susijęs su objektyviu kiekiu: tūriu ir natūraliu plotu. Kaip tik šiam giluminiam dėsniui pajungti visi grafiniai perkėlimai ir kondensavimai, ir jie tik iš pažiūros jo išvengia.

Šiuo požiūriu piktografija – pirminis metodas, kiekvienam daiktui naudojantis paskirą ženklą, yra mažiausiai ekonomiškas. Toks ženklų švaistymas būdingas Amerikos gyventojams: „Nepaisant tokio metodo trūkumų, net labiausiai civilizuotos Amerikos tautos nesugebėjo išrasti

[1] H. Gouhier šią problemą aptaria nuosekliai ir išsamiai (*Gamta ir Istorija Jeano-Jacques'o Rousseau mąstyme. J.-J. Rousseau analai* [*Nature et Histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Annales J.-J. Rousseau*]. T. XXXIII, 1953–1955). Į klausimą apie judėjišką-krikščionišką modelį jis atsako: „taip ir ne" (p. 30).

[2] Nors šios genealogijos monogenetizmo ir ekonominio racionalumo klausimu Condillacas kai kur leidžia sau neatsargių pastebėjimų, vis dėlto *Traktate apie sistemas* (1749) (XVII skyrius) jo pozicija yra gerai patikrinta: „Jei visi rašmenys, kurie buvo vartojami nuo pat istorijos pradžios, būtų mus pasiekę kartu su juos paaiškinti padedančiu raktu, tai mes daug subtiliau galėtumėme išpainioti šią raidą. Vis dėlto net ir iš to, kas lieka, mes galime sukonstruoti sistemą, jei ir ne su visomis detalėmis, tai bent jau pakankamai išsamią, kad galėtumėme suvokti, kokiu būdu randasi skirtingų rūšių raštas. Pono Warburtono darbas tai puikiai įrodo" (žr. *DE*, p. 101).

nieko geriau. Kanados laukiniai neturi nieko kita“ (§ 129). Hieroglifų rašto („paveikslėlio ir rašmens“) pranašumas yra tas, kad jame „ta pati figūra naudojama kaip ženklas daugybei daiktų“. Tai suponuoja, kad joje galėtų būti, – ir tai piktografinio rašto riba, – kažkas panašaus į vienam daiktui skirtą vienintelį ženklą. O tai prieštarauja pačiai ženklo sampratai ir jo funkcionavimui. Šitaip apibrėžti pirminį ženklą, visą ženklų sistemą grįsti nuoroda (ar dedukuoti iš nuorodos) į ženklą, kuris visai nėra ženklas, – tai reikšmę redukuoti į esatį. Tokiu atveju ženklas tėra esačių sutvarkymas bibliotekoje. Hieroglifų rašto, kuriame vienas ženklas skirtas daugybei daiktų, nauda redukuojama į bibliotekų ekonomiją. Kaip tik tai suprato „išradingesni“ egiptiečiai. Jie „pirmieji panaudojo taupesnes priemones, kurias pavadino hieroglifais“. „Nepatogumas, atsiras davęs dėl milžiniškos apimties prirašytų ritinių, paskatino naudoti vieną figūrą, ženklinančią daugybę daiktų“. Egiptietišką sistemą diferencijuojančios perkėlimo ir kondensavimo formos suvokiamos pasitelkus šią ekonominę sampratą ir atitinka „daikto prigimtį“ (daiktų prigimtį), į kurią pakanka tiesiog „atsižvelgti“. Čia svarbūs trys laipsniai, arba trys momentai: dalis vietoj visumos (dvi rankos, skydas ir lankas vietoj mūšio) hieratiniuose hieroglifuose; realus ar metaforinis įrankis vietoj kokio nors dalyko (akis vietoj Dievo visažinystės, kardas vietoj valdovo); pagaliau visas daiktas, analogiškas kokiam nors kitam daiktui (gyvatė ir jos dėmių margumynas vietoj žvaigždėtos visatos) metaforiniuose hieroglifuose.

Pasak Warburtono, kaip tik dėl ekonominių sumetimų greitaraštinės formos, arba liaudiškas (demotinis) hieroglifinis raštas, pakeitė hieroglifinį raštą tikrąja to žodžio prasme, arba šventąjį raštą. *Filosofija* – štai įvardijimas to, kas paspartina šį judėjimą: ekonominis iškreipimas, paskatinantis signifikanto desakralizavimą, jį sutrumpinant ir ištrinant signifikato naudai:

> „Tačiau laikas pakalbėti apie tai, kaip buvo iškreiptos hieroglifinės figūros dėl pasikeitusios tematikos ir jos raiškos būdo. Gyvūnai ar daiktai, kuriais buvo naudojamasi atvaizduojant, iki šiol buvo piešiami natūralaus pavidalo. Tačiau kai filosofijos studijos, dėl kurių atsirado simbolinis raštas, Egipto išminčius paskatino daug rašyti įvairiomis temomis, tas tikslus piešinys, dėl kurio didėjo prirašytų ritinių skaičius, jiems tapo nepatogus. Palaipsniui jie ėmė naudotis *kitais rašmenimis*, kuriuos mes galime pavadinti *populiariuoju* hieroglifiniu *raštu*. Jie buvo panašūs į kinų rašmenis. Iš pradžių kiekviena figūra turėjo tik kontūrą, o vėliau šie kontūrai tapo savotiškais *žymikliais*. Nereikėtų pamiršti natūralių padarinių, su laiku atsiradusių dėl

šio tipo kasdienės vartosenos rašmenų. Noriu pasakyti, kad jų vartojimas itin sumažino simboliui skirtą dėmesį ir sutelkė jį ties ženklinamu dalyku. Dėl šių priemonių simbolinio rašto mokymasis gerokai sutrumpėjo: dabar tereikėjo prisiminti simbolinio žymiklio *galią*, tuo tarpu anksčiau reikėjo turėti žinių apie daikto ar gyvūno, kuriuo buvo naudojamasi kaip simboliu, savybes. Trumpai tariant, visa tai šį raštą supaprastino ir jo situacija tapo panaši į dabartinę kinų rašto situaciją" (T. I, p. 139–140). Šis signifikanto nutrynimas palaipsniui privedė prie raidinio rašto (žr. p. 148). Tokią pačią išvadą daro ir Condillacas (§ 134).

Taigi prirašytų ritinių skaičių didinančio pažinimo – filosofijos – istorija paskatina formalizavimą, sutrumpinimą, algebrą. Tolstant nuo kilmės, signifikantas desakralizuojamas, paverčiamas tuščiu ir sykiu padaromas „liaudišku" bei universaliu. Rašto, kaip ir mokslo istorija esą skleidžiasi tarp dviejų universalaus rašto epochų, tarp dviejų paprastybių, dviejų skaidrumo bei vienareikšmiškumo formų: tarp absoliučios piktografijos, atkartojančios natūralaus esinio visumą nežaboto signifikantų vartojimo procese, ir visiškai formalių rašmenų, kurie kone iki nulio sumažina signifikantų išlaidas. Tarsi rašto ir pažinimo istorija – galima būtų sakyti tiesiog istorija – egzistuotų tik tarp šių dviejų polių. Ir jei istoriją galima mąstyti tik tarp šių dviejų ribų, universalaus rašto (piktografijos ar algebros) mitologiją galima diskvalifikuoti tik paskelbus įtartina pačią istorijos sampratą. O jei visuomet buvo mąstoma priešingai, istoriją supriešinant su tikros kalbos skaidrumu, tai, be abejo, todėl, kad nenorėta matyti tų ribų, kuriomis remiantis buvo suformuota archeologinė ar eschatologinė istorijos samprata.

Taigi mokslas – tai, ką Warburtonas ir Condillacas čia vadina filosofija – *epistēmē*, o šiuo atveju ir savęs pažinimas, sąmonė esąs idealizavimo procesas: tai algebrinis, poetiškumą naikinantis formalizavimas, kuris išstumia tam tikrą krūvį turintį signifikantą, ryšiais susaistytą hieroglifą, idant jį geriau užvaldytų. Šis procesas reikalauja perėjimo į logocentrinį etapą, tačiau tai tik tariamas paradoksas: logoso pirmenybė – tai fonetinio rašto pirmenybė, ekonomiškesnio ir, turint omenyje tam tikrą pažinimo stadiją, panašesnio į algebrą. Logocentrizmo epocha – tai tam tikras laikas, kai pasaulyje nutrinamas signifikantas: tuomet žmonės mano, kad apsaugo ir išaukština šneką, bet iš tiesų jie tėra apžavėti tam tikra *technē* figūra. Ir sykiu jie niekina raštą (fonetinį raštą), nes jis garantuoja patį didžiausią įvaldymą nusitrindamas: geriausiai perteikdamas signifikantą (sakytinį signifikantą) per universalesnį ir patogesnį laiko tarpą.

Garsinė saviveika, neieškodama jokios „išorinės“ pagalbos, tam tikroje pasaulio ir to, kas tuomet vadinama žmogumi, istorijos epochoje suteikia didžiausią įmanomą įvaldymą, didžiausią gyvenimo esatį sau, didžiausią laisvę. Būtent ši istorija (kaip epocha – ne istorinė epocha, bet epocha kaip istorija) pasibaigia tuo pat metu kaip ir pažinimu vadinama būties pasaulyje forma. Tad istorijos sąvoka kartu yra ir filosofijos bei *epistēmē* sąvoka. Net jei vadinamojoje filosofijos istorijoje ši sąvoka atsirado gana vėlai, ji buvo pašaukta ten dalyvauti nuo pat šio nuotykio pradžios. Iki šiol negirdėta prasme – kuri neturi nieko bendra su iš pažiūros analogiška idealistinių ar sąlygiškai hėgeliškų kliedesių prasme – istorija yra filosofijos istorija. Arba, jei norite, pasak Hegelio formuluotės, kurią čia reikia priimti pažodžiui: istorija tėra filosofijos istorija, išsipildęs absoliutus pažinimas. *Niekas* neperžengia šios aptvaros – nei būties esatis, nei prasmė, nei istorija, nei filosofija. Ją peržengia tik kai kas, kas dar neįvardyta, kas pasireiškia apmąstant šią aptvarą ir veda mūsų rašymą. Rašymą, kuriame filosofija įrašyta kaip tam tikra vieta tekste, kuris jai nepavaldus. Filosofija rašte tėra šis rašymo procesas, kaip signifikanto nutrynimas ir atstatytos esaties, ženklinamos būties su visu jos skaisčiu švytėjimu geismas. Tad grynai filosofinė rašto evoliucija bei ekonomija krypsta į signifikanto nutrynimą, nesvarbu, ar tas nutrynimas įgauna užmaršties, ar išstūmimo pavidalą. Užmaršties ir išstūmimo sąvokos yra nepakankamos tiek tada, kai supriešinamos, tiek ir tada, kai susiejamos[i]. Bet kokiu atveju užmarštis, suvokiant ją kaip nutrynimą dėl retencinės galios *baigtinumo*, yra pati išstūmimo galimybė. O be išstūmimo paslėptis neturėtų jokios *prasmės*. Tad išstūmimo sąvoka, ne ką menkiau nei užmaršties sąvoka, yra filosofijos (prasmės filosofijos) produktas.

Kad ir kaip būtų, signifikanto pasitraukimo procesas, rašto tobulėjimas esą išlaisvina dėmesį ir sąmonę (pažinimą bei savęs pažinimą kaip įvaldyto objekto idealizavimą) vardan signifikato esaties. Signifikatu galima disponuoti dar geriau, nes jis yra idealus. O signifikato *esatį* (*aletheia* ar *adequatio*) visuomet implikuojančios tiesos apskritai vertė, užuot valdžiusi šį procesą ir leidusi jį apmąstyti, tėra tik viena iš jo epochų, kad ir kokia privilegijuota ji būtų. Tai europietiška epocha ženklo tapsmo viduje, ir kartu su Nietzsche, išplėšiančiu Warburtono teiginį iš jo saugaus metafizinio konteksto, mes netgi galėtume pasakyti: *ženklų*

[i] Tai dvi pamatinės sąvokos, kurių viena valdo Heideggerio būties mąstymą (užmarštis), o kita (ištūmimas į pasąmonę) ateina iš Freudo psichoanalizės teorijos. Derrida čia mėgina susieti šiuos iš pažiūros tarpusavyje nieko bendra neturinčius mąstytojus.

trumpinimo epocha. (Nors skliausteliuose norėtume pasakyti, kad siekdami Nietzsches mąstyme restauruoti pirmapradę ar pamatinę *tiesą* ir *ontologiją*, rizikuojame neteisingai suprasti jei ne visą jo mąstymą, tai bent ašinę jo interpretacijos sąvokos intenciją).

Kartojant Warburtono ir Condillaco teiginį už jo aptvaros ribų, galima pasakyti, kad filosofijos istorija – tai prozos istorija ar veikiau pasaulio proziškėjimo istorija. Filosofija – tai prozos išgalvojimas. Filosofas byloja proza. Ne tiek iš valstybės išstumdamas poetus, kiek rašydamas[i]. Neišvengiamai rašydamas filosofiją, – nesuvokdamas, ką jis daro, ir kad raštas šiai veiklai aiškiai parankesnis, – filosofas ilgą laiką manė galįs ją iš principo perduoti žodžiu.

Skyriuje *Poezijos kilmė* Condillacas tai primena kaip *faktą*: „Pagaliau vienas Filosofas, negalėdamas paklusti poezijos taisyklėms, pirmasis išdrįso rašyti proza" (§ 67). Tai „Ferekidas iš Siro salos... pirmasis žinomas graikas, pradėjęs rašyti proza". Raštas įprasta to žodžio prasme yra savaime proziškas. Jis yra proza. (Šiuo požiūriu Rousseau taip pat skiriasi nuo Condillaco). Pasirodžius raštui, nebereikia ritmo nei rimo, kurių paskirtis, pasak Condillaco, išraižyti prasmę atmintyje (*ibid.*). Iki rašto [poetinės] eilės yra tam tikra prasme spontaniškas raižinys, dar nesusiformavęs raštas[ii]. Netoleruodamas poezijos, filosofas esą griebėsi rašto tikrąja to žodžio prasme[iii].

Čia sunku *įvertinti* tai, kas skiria Rousseau nuo Warburtono ir Condillaco, apibrėžti tokio *atotrūkio vertę*. *Viena vertus*, Rousseau, atrodo, pasiskolintus modelius padaro subtilesnius – genetinė priklausomybė nebėra linijinė nei priežastinė. Rousseau dėmesingesnis rašto sistemų struktūrų santykiams su socialinėmis ar ekonominėmis struktūromis ir su jausmo formomis. Rašto formų atsiradimas sąlygiškai nepriklausomas nuo kalbų istorijos ritmo. Aiškinimo modeliai turi iš pažiūros mažesnį teologinį krūvį. Rašto ekonomija susijusi su kitais motyvais nei poreikis ir veiksmas, kurie suvokiami homogeniška, supaprastinta ir objektyvistine prasme. Tačiau *kita vertus*, Rousseau neutralizuoja tai, kas Warburtono ir Condillaco sistemoje reiškėsi kaip neredukuojamai *ekonomiška*. Be to, mes žinome, kaip jo samprotavimuose veikia teologinio proto vingrybės.

[i] Aliuzija į Platono dialogą *Valstybė*, kuriame jis išsako savo požiūrį į poetus, siūlydamas juos ištremti iš valstybės.

[ii] *l'écriture avant la lettre* – žr. *Įžangos* i vert. paaiškinimą, p. 7.

[iii] *l'écriture à la lettre* – žodžių žaismas su ankstesnio sakinio idiominiu posakiu (žr. ii vert. paaiškinimą). *À la lettre* reiškia „paraidžiui, pažodžiui".

Pasižiūrėkime iš arčiau į jo tekstą. Rousseau paaiškinimuose tik vieną sykį nusileidžiama techniniams ir ekonominiams objektyvios erdvės imperatyvams. Ir tuo, be abejonės, siekiama nežymiai pataisyti Warburtono ir Condillaco supaprastinimus.

Kalbama apie *raštą vagomis*. Vaga – tai žemdirbio rėžiama linija, tai plūgo noragu vagojamas kelias (*via rupta*). Kaip pamename, žemdirbystės vaga gamtą atveria kultūrai. Be to, žinome, kad raštas gimė kartu su žemdirbyste, kuri neatsiejama nuo sėslumo.

O kaip veikia žemdirbys?

Ekonomiškai. Pasiekęs vagos galą, jis nesugrįžta į pradžią. Jis pasuka plūgą ir jautį ir pajuda priešinga kryptimi. Taip laimima laiko, erdvės ir energijos. Pagerinamas darbo našumas ir sutrumpinamas laikas. Rašymas *jaučio apsisukimu* (*boustrophēdon*) – rašymas vagomis buvo vienas iš linijinio ir fonografinio rašto momentų.[1] Perėjus liniją iš kairės į dešinę, einama iš dešinės į kairę ir atgal. Kodėl graikai, pavyzdžiui, kažkuriuo metu atsisakė tokio rašto? Kodėl rašančiojo ekonomija atitrūko nuo žemdirbio ekonomijos? Kodėl vieno erdvė nėra kito erdvė? Jei erdvė būtų „objektyvi", geometrinė, ideali, tokie dviejų įraižų sistemų skirtumai būtų neįmanomi.

Tačiau geometrinio objektyvumo erdvė yra idealus objektas arba idealus signifikatas, atsiradęs tam tikru rašymo metu. Iki jo nėra jokios homogeniškos erdvės, pajungtos vienai vienintelei to paties tipo technikai ir ekonomijai. Iki jo visa erdvė organizuojama priklausomai nuo to, kaip joje gyvena ir į ją įsirašo „savas" kūnas. Be to, toje erdvėje, su kuria susisieja vienas ir tas pats „savas" kūnas, esama heterogeniškų faktorių ir atitinkamai skirtingų, netgi nesuderinamų ekonominių imperatyvų, tarp kurių reikia pasirinkti, kai kuriuos jų paaukojant, ir čia esama tam tikros hierarchinės sąrangos. Pavyzdžiui, puslapio paviršius, pergamento ar bet kokios kitokios priimančios materijos plokštuma rašant ir skaitant skleidžiasi skirtingai. Kiekvieną kartą yra iš anksto nustatoma[i] tam tikra atskira ekonomija. Rašant ir per visą rašymo technikos epochą ekonomija turėjo būti pajungta rankos sistemai. Skaitant ir tos pačios epochos metu – akies sistemai. Abiem atvejais esama linijinio ir kryptingo judėjimo, ir šis kryptingumas homogeniškoje terpėje yra reikšmingas ir

[1] Apie šio rašto problemą žr. J. Février ir M. Cohen, *op. cit.* O apie rašto, *via rupta* ir kraujomaišos tarpusavio ryšį žr. *Freudas ir rašto scena*, in [J. Derrida] *Raštas ir skirtis*.

[i] *prescrite* – žr. skyrelio *Apie aklumą pakaitalui* iv vert. paaiškinimą, p. 193.

neapverčiamas. Trumpai tariant, patogiau skaityti, bet ne rašyti vagomis. Vizualinė skaitymo ekonomija paklūsta dėsniui, kuris analogiškas žemdirbystės dėsniui. Tai negalioja rankos ekonomijai rašant: ji vyravo apibrėžtoje didžios fonografinės-linijinės epochos vietoje ir apibrėžtu laiku. Jos banga trunka ilgiau nei to reikalauja aplinkybės: ji tęsiasi spaudos atsiradimo laikotarpiu. Mūsų raštą ir skaitymą dar ryškiai determinuoja rankos judesys. Spausdinimo mašina dar neišlaisvino paviršiaus struktūros nuo tiesioginio jos pajungimo rankos judesiui, rašymo įrankiui.

Tad jau Rousseau stebėjosi:

> Iš pradžių graikai adaptavo ne tik finikiečių rašmenis, bet net ir jų linijų kryptį iš dešinės į kairę. Vėliau jie išmoko rašyti vagomis, t. y. pakaitomis apsisukant iš kairės į dešinę, po to iš dešinės į kairę. Pagaliau jie ėmė rašyti taip, kaip mes šiandieną, visas linijas pradėdami iš kairės į dešinę. Ši raida yra visai natūrali: rašymą vagomis neginčijamai patogiausia skaityti. Aš net stebiuosi, kad jis neįsigaliojo atsiradus spausdiniams. Tačiau ranka rašyti šiuo būdu sunku, todėl jis turėjo išnykti atsiradus rankraščiams.

Tad rašto erdvė nėra pirmapradiškai *suvokiama protu*. Bet vis dėlto ji pradeda *tapti* suvokiama protu nuo pat pradžių, t. y. nuo tada, kai raštas, kaip bet koks ženklų darbas, produkuoja pasikartojimus, taigi ir idealybę. Jei skaitymu vadinsime tai, kas tuoj pat dubliuoja pirmapradį raštą, galima sakyti, kad gryno skaitymo erdvė visuomet jau iš karto *suvokiama protu*, o gryno rašto erdvė – visuomet vis dar *juslinė*. Kol kas šiuos žodžius suvokiame metafizikos ribose. Tačiau negalimybė absoliučiai ir paprastai atskirti raštą nuo skaitymo iš pat pradžių diskvalifikuoja šią priešpriešą. Patogumo dėlei laikydamiesi šios priešpriešos, vis dėlto pasakysime, kad rašto erdvė yra grynai juslinė ta prasme, kuria jusliškumą suprato Kantas: tai neredukuojamai kryptinga erdvė, kurioje kairė pusė nesutampa su dešine. Be to, reikia atsižvelgti ir į tai, kad skaitymo ar rašymo metu vienai krypčiai teikiama pirmenybė prieš kitą. Mat čia esama tam tikro operacinio veikimo, o ne vien juslinio suvokimo. O juk abi pusės niekuomet nėra simetriškos sāvo kūno sugebėjimų ar tiesiog jo veiksmų atžvilgiu.

Todėl „jaučio apsisukimas“ labiau tinka skaitymui negu rašymui. Išeitis iš šių dviejų ekonominių potvarkių[i] pareikalaus lankstaus kompromiso, kuris visko iki galo neišspręs, dėl kurio atsiras raidos netolydumų ir bereikalingų išlaidų. Jei norite, akies ir rankos kompromiso. Šio san-

[i] *prescription* – žr. ankstesnį paaiškinimą, p. 371.

dėrio laikotarpiu ne tik rašoma, bet ir skaitoma tarsi aklai, vadovaujantis rankos judesiu.

Ar dar reikia priminti visa tai, ką įgalino ši ekonominė būtinybė? O juk šis kompromisas yra jau išvestinis, atsiradęs gerokai vėliau, turint omenyje tai, kad jis įsigalėjo tik tuo metu, kai jau buvo praktikuojamas istorinį krūvį turintis tam tikro tipo raštas – linijinė fonografija. Šnekos sistema, saviprata-kalbėjimas[i], saviveika, kuri, atrodo, suskliaudžia bet kokį signifikanto skolinimąsi iš pasaulio ir šitaip tampa universalia bei skaidria signifikatui, *phonē*, kuris, atrodo, vadovauja rankai, – visa tai niekada negalėjo nei atsirasti anksčiau už rankos sistemą, nei savo esme būti jai svetima. *Phonē* visuomet galėjo būti reprezentuojamas kaip laikinio linijiškumo tvarka ir dominavimas tik *matydamas save* ar veikiau *manipuliuodamas savimi* savo paties skaitymo metu. *Nepakanka pasakyti, kad akis ir rankos kalba. Balsas save mato ir palaiko jau savęs paties reprezentacijos metu*[ii]. Linijinio laikiškumo samprata tėra tik vienas iš šnekos *būdų*[iii]. Ši sekos forma savo ruožtu[iv] buvo primesta ir *phonē*, ir sąmonei bei ikisąmoninei plotmei tam tikroje apibrėžtoje jos įrašo erdvėje. Mat balsas visuomet jau turėjo tam tikrą erdviškumo krūvį, erdviškumas visuomet jau šaukėsi, reikalavo balso ir ženklino jo esmę[1].

Sakydami, kad buvo *primesta* viena forma, mes negalvojame apie jokį savaime suprantamą klasikinio priežastingumo modelį. Itin dažnai keltas klausimas, ar rašoma taip, kaip šnekama, ar šnekama taip, kaip rašoma, ar skaitoma taip, kaip rašoma, ar atvirkščiai, savo banalumu nurodo į tam tikrą istorinį ar priešistorinį klodą, kuris glūdi daug giliau nei paprastai įsivaizduojama. Pagaliau jei manome, kaip intuityviai tą suvokė Rousseau, jog rašytinė erdvė susijusi su socialinės erdvės prigimtimi, su techninės, religinės, ekonominės ir t. t. erdvės juslinio suvokimo bei dinamikos struktūra, tuomet suvokiame, koks sudėtingas yra šis transcendentalinis klausimas apie erdvę. Nauja transcendentalinė

[i] *s'entendre-parler* – apie šį žodžių junginį žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17.

[ii] *se maintient* – veiksmažodis *maintenir* („palaikyti, išlaikyti, išsaugoti, tvirtinti") sudarytas iš daiktavardžio *main* („ranka") ir *tenir* („laikyti"). Taip Derrida nori išryškinti pirmapradį balso (garso) susietumą su ranka, suponuojančia regimos išorybės sferą. Be to, šis veiksmažodis etimologiškai susijęs su žodžiais *maintenant* („dabar"), *maintenance* („patvarumas, išlaikymas, patvirtinimas"), taigi su esaties konstituavimu.

[iii] *manière* – Derrida tekste šis žodis pateikiamas kursyvu, šitaip veikiausiai norint atkreipti dėmesį į jo etimologiją: liaud. lot. *manuarius* – „rankinis, iš rankos, rankoje".

[iv] *en retour* – pažodžiui: „atsigręžiant, apsisukant"; plg. su „rašymu vagomis", pagrįstu šiuo atsigręžimo, apsisukimo principu.

[1] Apie šias problemas ir tai, kaip jos plėtojosi vėliau, leisime sau dar kartą nurodyti mūsų studiją *Balsas ir fenomenas*. [Apie šią Derrida knygą žr. skyrelio *Programa* 1 išnašą, p. 18.]

estetika[i] turėtų būti kuriama ne vien remiantis matematinėmis idealybėmis, bet ir įrašo apskritai galimybe, įrašą suvokiant ne kaip jau konstituotą erdvę ištinkantį atsitiktinumą, o kaip tai, kas leidžia pasirodyti erdvės erdviškumui. Mes sakome įrašo *apskritai*, norėdami pabrėžti, kad čia kalbama ne vien apie jau paruoštos, save pačią reprezentuojančios šnekos užrašymą, bet apie įrašą pačioje šnekoje ir įrašą kaip visada jau apibrėžtą *gyvenamąją vietą*[ii]. Toks klausimų kėlimas, nepaisant jo nuorodos į tam tikrą pamatinio pasyvumo formą, be abejonės nebeturėtų būti vadinamas transcendentaline *estetika* – nei kantiška, nei huserliška šių žodžių prasme. Transcendentalinis erdvės klausimas susijęs su priešistoriniu ir prieškultūriniu erdvinės-laikinės patirties sluoksniu, pateikiančiu vieningą ir universalų pamatą bet kokiai subjektyvybei, bet kokiai kultūrai, nepaisant empirinės jos erdvės ir laiko įvairovės bei jai būdingų orientacijų. O jei atspirties tašku pasirenkame įrašą kaip gyvenamąją vietą apskritai, Husserlio atliktas Kanto klausimo radikalizavimas yra būtinas, bet nepakankamas. Žinome, kad Husserlis priekaištavo Kantui, jog spręsdamas šį klausimą, jis rėmęsis tam tikrame moksle (geometrijoje ar mechanikoje) jau konstituotais idealiais objektais. Idealią konstituotą erdvę neišvengiamai atitiko konstituota subjektyvybė (su visomis jos galiomis). Žvelgiant iš mūsų požiūrio taško, būtų galima daug pasakyti ir apie taip dažnai Kanto kritikoje pasirodančią *linijos* sąvoką. (Laikas – visų juslinių, vidinių ir išorinių, fenomenų forma, atrodo, valdo erdvę, kuri yra išorinių juslinių fenomenų forma. Tačiau būtent laiką visuomet galima reprezentuoti linija, ir „idealizmo paneigimas" šią tvarką apvers). Husserlio projektas ne tik suskliaudžia objektyvią mokslo erdvę, jis turi suformuoti estetiką pagal transcendentalinę kinestetiką. Ir vis dėlto, nepaisant to, jog kantiškoji revoliucija įvyko ir buvo atrastas *grynasis* („apvalytas" nuo bet kokios nuorodos į pojūtį) jusliškumas, kol jusliškumo (kaip gryno pasyvumo) bei jo priešybės sąvokos ir toliau valdys, šie klausimai liks įkalinti metafizikoje. Jei mūsų gyvenamas erdvėlaikis yra *a priori* pėdsako erdvėlaikis, nėra nei gryno aktyvumo, nei gryno pasy-

[i] Turima omenyje „estetika" Kanto transcendentalinės filosofijos prasme: juslinio (erdvinio bei laikinio) suvokimo plotmė. Kantas itin nedaug dėmesio skyrė juslinio suvokimo erdviškumui, kurį nustelbė laikiškumas. Derrida, dėstydamas savo projektą, kartu pateikia paslėptą Kanto transcendentalinės estetikos kritiką ar jos esminį papildymą.

[ii] habitation *toujours déjà situé* – *habitation* galima suprasti ir platesne prasme: kaip talpyklą, erdvę, kurioje kas nors išdėstoma ar įrašoma, užrašoma. Tačiau pasirinktas būtent toks vertimo variantas, nes ši sąvoka netrukus vartojama kalbant apie fenomenologinę gyvenamojo pasaulio ir subjektyvybės problematiką.

vumo. Ši sąvokų pora – žinome, kad Husserlis nuolat vieną iš šių sąvokų perbraukdavo kita – priklauso mitui apie negyvenamo pasaulio kilmę: tai pėdsako nepažįstantis pasaulis – gryna grynos esamybės esatis, kurią vienodai galima vadinti gyvenimo grynumu arba mirties grynumu. Toks būties apibrėžimas visuomet sergėjo ne tik teologinius bei metafizinius, bet ir transcendentalinius klausimus, nesvarbu, ar jie svarstomi scholastinės teologijos, ar kantiška, ar postkantiška prasme. Husserlio transcendentalinės estetikos, „estetinio pasaulio logoso" atstatymo projektas (*Formalioji logika ir transcendentalinė logika*) lieka pajungtas *gyvosios dabarties*[i] instancijai, kaip universaliai ir absoliučiai patirties formai. Tuo tarpu įrašo erdvei atsiveriama komplikuojant šią gyvosios dabarties pirmenybę ir jos išvengiant.

Nutraukdamas visus ryšius su linijine geneze ir aprašydamas rašto, socialinių struktūrų bei jausmo formų sąryšius, Rousseau šiuos klausimus pakreipia mūsų jau nurodyta linkme.

Trys žmogaus visuomenėje būviai: trys rašto sistemos, trys socialinės sąrangos formos, trys jausmo tipai. „Šie trys rašymo būdai gana tiksliai atitinka tris skirtingus į tautas susibūrusių žmonių būvius". Šie trys būdai, be abejo, skiriasi savo „primityvumu" ir „senumu". Bet Rousseau mažai domisi tuo, kaip jie išsidėsto linijine chronologine seka. Skirtingos sistemos gali egzistuoti sykiu, primityvesnė sistema gali atsirasti po sudėtingesnės sistemos.

Čia viskas taip pat prasideda nuo piešimo. Kitaip sakant, nuo laukiniškumo: „Pirmasis rašymo būdas – tai ne garsų, bet pačių objektų piešimas..." Ar šis piešimas apsiriboja daikto reprodukavimu? Ar šis piešimas atitinka universalų protoraštą, atkartojantį gamtą tiesiogiai, be jokių [metaforinių] perkėlimų? Čia atsiranda pirmoji komplikacija. Rousseau iš tiesų daro perskyrą tarp dviejų piktografijų. Viena atliekama *tiesioginiu*, kita – *alegoriniu* būdu: „arba tiesiogiai, kaip tai darydavo meksikiečiai, arba alegorinėmis figūromis, kaip kadaise darė egiptiečiai". Ir kai Rousseau toliau tęsia „šis būvis atitinka jausmo kalbą ir iš karto suponuoja tam tikrą visuomenę bei jausmų pagimdytus poreikius", jis, atrodo, nurodo ne vien tik į „egiptietišką", ar „alegorišką", būvį. Priešingu atveju reikėtų daryti išvadą, kad raštas – tiesioginė piktografija – galėjo egzistuoti bejausmėje visuomenėje, o tai prieštarauja *Esė* prielaidoms. Ir atvirkščiai, kaip įsivaizduoti tiesioginį, gryną, nealegorišką piešimą jausmo būvyje? Juk tai irgi prieštarauja prielaidoms.

[i] *présent vivant* – apie šį žodžių junginį žr. skyrelio *Pleištas* iii vert. paaiškinimą, p. 92.

Šią alternatyvą galime įveikti tik atstatydami tai, kas nebuvo pasakyta: pirmoji forma – tai gryna reprezentacija be jokio metaforinio perkėlimo, vien atspindintis piešinys. Joje tiksliausiu būdu reprezentuotas daiktas jau nėra esantis pats savaime. Daikto atkartojimo projektas iš karto atitinka socialinį jausmą, tad jame glūdi metaforiškumas, elementarus perkėlimas. Daiktas perkeliamas į savo dublikatą (t. y. jau į tam tikrą idealybę), pateiktą kitam [asmeniui], ir tobula reprezentacija visuomet jau yra kas kita negu tai, ką ji dubliuoja ir re-prezentuoja[i]. Čia prasideda alegorija. „Tiesioginis" piešinys yra iš karto alegoriškas ir jausminis. Štai kodėl nėra *tikro* rašto. Daikto dubliavimas piešinyje, – ir taip pat jau tame fenomeno švytėjime, kuriame jis esti, kuriame jis saugomas ir regimas[ii], net ir vos vos išlaikomas žvilgsnyje ir priešais žvilgsnį, – atveria reiškinį kaip daikto nesatį savo savasčiai ir savo tiesai. Paties daikto piešinys niekada neegzistuoja visų pirma todėl, kad nėra paties daikto. Net ir suponuojant, kad daiktas turi šią pirmapradę piešimo stadiją, raštas išryškina daikto nesatį, tą blogį ar tą šaltinį, kuris visada veikia fenomeno tiesą: ją produkuoja ir, žinoma, pamaino. Pirmapradė atvaizdo galimybė – pakaitalas, kuris prisideda nieko nepridėdamas, vien užpildydamas tuštumą, kuri būdama pilna reikalauja būti pakeista. Tad rašymas, kaip piešimas, yra *blogis* ir *vaistas* fenomenuose (*phainesthai*) ir idėjose (*eidos*). Jau Platonas kalbėjo apie tai, kad rašymo menas ar technika (*technē*) yra *pharmakon* (narkotikas ar tinktūra, gydomoji ar nuodijanti priemonė)[iii]. Ir rašto keliamas nerimas buvo patirtas nuo tada, kai jis tapo panašus į piešimą. Raštas yra *kaip* piešimas, kaip *zoografema*, o pats piešimas apibrėžiamas (žr. *Kratilas*, 430–432) svarstant apie *mimēsis*: panašumas kelia nerimą. „Raštas, *Faidrai*, turi kažką siaubinga, kuo jis iš tiesų yra panašus tapybą" (ζωγραφία) (275 d)[iv]. Čia piešimas (zoografija) išduoda būtį ir šneką, žodžius ir pačius daiktus, nes juos sustingdo. Jo atžalos turi gyvų būtybių pavidalą, bet kai joms keliami klausimai, jos neatsako. Zoografija atnešė mirtį. Taip pat ir raštas. Nieko (o ypač tėvo) čia nėra, kas galėtų atsakyti į keliamus klausimus. Rousseau su tuo sutiktų be išlygų. Raštas neša mirtį. Galima būtų pažaisti: raštas kaip gyvos būtybės piešinys, fiksuojantis

[i] Čia pabrėžiama esamybės pakartojimo prasmė žodyje „reprezentacija" – žr. plačiau skyrelio *Išorė ir vidus* i vert. paaiškinimą, p. 50.

[ii] *gardée et regardée* – pabrėžiamas žvilgsnio [*regard*] ryšys su išsaugojimu, išlaikymu, palaikymu. Apie palaikymo ryšį su ranka žr. šio skyrelio ii vert. paaiškinimą, p. 373.

[iii] Turimas omenyje Platono dialogas *Faidras*. Vėliau Derrida parašė studiją šia tema: J. Derrida *La pharmacie de Platon* in *Dissémination*, Paris: Seuil, 1972.

[iv] N. Kardelio vertimas (žr. Platonas, *Faidras*, Vilnius: Aidai, 1996).

gyvuliškumą (zoografija), pagal Rousseau, yra laukinių raštas. O laukiniai, kaip žinome, tėra medžiotojai – gyvas būtybes gaudantys (*zoogreia*) žmonės. Tad raštas būtų medžiojamo žvėries tapybinis reprezentavimas: maginis sugavimas ir nužudymas.

Kitas sunkumas, iškylantis šioje protorašto sampratoje: čia tarsi apsieinama be konvencijos. Konvencija pasirodo tik „antrajame [rašymo] būde“: barbarybės ir ideografijos laikais. Medžiotojas piešia būtybes, o piemuo jau užrašinėja kalbą: „Antrasis būdas yra žodžių ir sakinių reprezentavimas konvenciniais ženklais. O tai įmanoma tik tuomet, kai kalba visiškai susiformavusi ir kai visus žmones vienija bendri įstatymai, nes čia jau esama dvigubos konvencijos. Toks yra kinų raštas. Jame iš tiesų piešiami garsai ir kalbama akims“.

Taigi galima daryti išvadą, kad pirmajame būvyje metafora neturėjo nieko konvencionalaus. Alegorija dar buvo laukinė kūryba. Norint reprezentuoti pačias būtybes, steigtis visai nebuvo reikalinga, o pereiti nuo prigimties prie steigties reikėjo metaforos. Be to, protoraštas, kuriuo buvo piešiama ne kalba, o daiktai, galėjo pasitenkinti viena kalba, tad ir viena dar „ne visai susiformavusia“ visuomene. Ši pirmoji stadija – tai visuomet nestabili gimimo riba: ką tik palikta „gryna gamta“, bet dar ne visai pasiektas visuomeninis būvis. Meksikiečiai ir egiptiečiai, Rousseau manymu, galėjo pretenduoti tik į „kai ką panašaus į visuomenę“.

Antruoju būdu garsai piešiami neskaidant į žodžius bei sakinius. Taigi tai būtų ideofonografinis būdas. Kiekvienas signifikantas nurodo į garsinę visumą ir į konceptualinę sintezę, į kompleksišką ir visa apimantį prasmės ir garso vienetą. Čia dar nėra pasiektas grynas fonografinis raštas (pavyzdžiui, raidinio tipo), kuriame matomas signifikantas nurodo į garsinį vienetą, kuris pats savaime neturi jokios prasmės.

Galbūt dėl tos priežasties ideofonograma suponuoja „dvigubą konvenciją“: tą, kuri grafemą sieja su jos fonematiniu signifikatu, ir tą, kuri šį fonematinį signifikatą, kaip signifikantą, sieja su jo ženklinama prasme, jei norite, su jo konceptu. Tačiau šiame kontekste „dviguba konvencija“ taip pat gali reikšti (nors tai mažiau tikėtina) ką kita: kalbinę konvenciją ir socialinę konvenciją. („O tai įmanoma tik tuomet, kai kalba visiškai susiformavusi ir kai visus žmones vienija bendri įstatymai, nes čia jau esama dvigubos konvencijos.“) Norint nupieštuose atvaizduose suvokti daiktus ir gamtines būtybes, nereikia įsteigtų įstatymų, tačiau jie tikrai reikalingi norint užfiksuoti garsų piešimo ir žodžių bei idėjų vienovės taisykles.

Tačiau Rousseau tautas, galinčias sukurti šiuos „bendrus įstatymus" ir šią „dvigubą konvenciją", vadina „barbariškomis". *Esė* vartojama barbarybės sąvoka gerokai išmuša iš vėžių. Daugelyje vietų (IV ir IX skyriuose) Rousseau ją vartoja visiškai apgalvotai, griežtai ir sistemingai: trys visuomeniniai būviai, trys kalbos, trys raštai (laukinis/barbaras/civilizuotas žmogus; medžiotojas/piemuo/žemdirbys/; piktografija/ideofonografija/analitiška fonografija). Tačiau kitur šis žodis (tiesa, veikiau žodis „barbarybė" nei „barbaras"), atrodo, vartojamas laisviau: jis reiškia žmonių išsibarstymą, nesvarbu, ar grynai gamtinį, ar priklausantį šeimos struktūrai. Antroje IX skyriaus išnašoje žmonės vadinami „laukiniais", o vėliau aprašomas jų barbariškumas: „Pritaikykite šias idėjas pirmiesiems žmonėms ir pamatysite, kokios yra jų barbariškumo priežastys... Šie barbarybės laikai buvo aukso amžius ne todėl, kad žmonės buvo susivieniję, o todėl, kad jie buvo atsiskyrę... Išsisklaidę po plačią pasaulio dykynę, žmonės vėl pateko į kvailą barbarybę, tarsi jie būtų gimę tiesiog iš žemės". Šeimyninė barbariška visuomenė neturi kalbos. Šeimyninis idiolektas – tai ne kalba. „Gyvendami išsibarstę ir beveik be visuomenės, jie vos kalbėjo, tad kaip gi jie galėjo rašyti?" Ar šis sakinys nėra akivaizdžiai prieštaraujantis IV skyriaus minčiai, kad raštą ir netgi dvigubą konvenciją reikia priskirti barbarams?

Atrodo, šio prieštaravimo negali panaikinti joks komentaras. Galima pamėginti jį interpretuoti. Šios interpretacijos tikslas būtų, neutralizuojant paviršinį pažodiškumo sluoksnį, prieiti prie gilesnio jo sluoksnio ir tuomet ieškoti to, kas Rousseau tekste leistų sąlygiškai atskirti grafinę sistemos struktūrą nuo socialinės sistemos struktūros. Nors socialiniai ir grafiniai tipai idealiai atitinka vienas kitą pagal analogiją, civilizuota visuomenė *faktiškai* gali turėti barbarišką raštą. Nors barbarai vos kalba ir nemoka rašyti, barbarybėje galima aptikti tam tikro rašto bruožų. Tvirtinant, kad „objektų piešimas tinka laukiniams, žodžių ir sakinių ženklai – barbarams, o raidynas – civilizuotiems žmonėms", struktūrinis principas nėra pažeidžiamas, priešingai, jis patvirtinamas. Mūsų visuomenėje, kurioje atsirado civilizacijos modelis, piktografinio rašto elementai būtų laukiniškumo žymė, o ideofonografiniai elementai – barbariški. Ir kas gi galėtų paneigti, kad mūsų rašymo praktikoje nėra visų šių elementų?

Mat palaikydamas struktūrinės analogijos principą, Rousseau lygiai taip pat siekia išsaugoti sąlygišką socialinių, kalbinių ir grafinių struktūrų nepriklausomybę. Jis tai pasakys šiek tiek toliau: „Rašymo menas visai

nepriklauso nuo kalbėjimo meno. Jis priklauso nuo kitokios prigimties poreikių, anksčiau ar vėliau atsirandančių dėl aplinkybių, visiškai nepriklausomų nuo tautų amžiaus ir galėjusių niekada neatsirasti labai senose tautose".

Vadinasi, rašto pasirodymo *faktas* nėra būtinas. Ir kaip tik šis empirinis atsitiktinumas leidžia suskliausti faktą struktūrinėje arba eidetinėje analizėje. Ar struktūra, kurios vidinė sąranga bei esminė būtinybė mums žinoma, faktiškai pasirodo vienur ar kitur, anksčiau ar vėliau, – tai, kaip jau pabrėžėme kitur, yra struktūrinės analizės kaip tokios ir jos atlikimo sąlyga bei riba. Atliekant struktūrinę analizę, kreipiamas dėmesys į vidines sąrangos ypatybes ir dėl to perėjimas nuo vienos struktūros prie kitos paliekamas atsitiktinumui. Šis atsitiktinumas, kaip buvo Rousseau atveju, gali būti mąstomas negatyviai kaip katastrofa arba pozityviai kaip žaismas. Tokia struktūralistinė riba ir galia turi tam tikrą etinį-metafizinį patogumą. Raštas apskritai, kaip naujos užrašymo sistemos atsiradimas, yra pakaitalas, ir paprastai jį norima pažinti tik kaip *priedą* (jis *iš-tiko iš karto*, papildomai) ir pripažinti tik *kenksmingą* jo įtaką (jis *nevykusiai atėjo kaip priedas*, iš išorės, kai praeities aplinkybės nerodė tam jokios būtinybės). Neteikti jokios būtinybės istoriniam rašto pasirodymui reiškia ignoruoti pamainymo reikalavimą ir blogį mąstyti kaip netikėtai ištinkantį, išorinį, iracionalų, atsitiktinį priedą: taigi tokį, kurį reikia nutrinti.

Raidynas ir absoliuti reprezentacija

Taigi grafiškumas ir političkumas nurodo vienas į kitą pagal sudėtingus dėsnius. Tuo būdu tiek vienas, tiek kitas turi būti įvelkamas į proto kaip degradavimo proceso formą, ir šis tarp dviejų universalijų ir nuo vienos katastrofos prie kitos vykstantis degradavimas *turėtų* grįžti prie pakartotino visiško esaties pasisavinimo. *Turėtų*: šis teleologinio bei eschatologinio anticipavimo modalumas ir laikas viešpatauja visame Rousseau samprotavime. Šiuo modalumu ir laiku mąstydamas skirsmą ir papildomumą, Rousseau norėtų kalbėti apie tai, kaip jie pasirodo jų galutinio nusitrynimo horizonte.

Šia prasme rašto, kaip ir valstybės, sąrangoje – kol dar neišsipildė žmogaus atliekamas absoliutus pakartotinis savos esaties pasisavinimas[1] –

[1] Šį pakartotinį galutinį esaties pasisavinimą Rousseau dažniausiai vadina antropologiniu *telos*: „Žmogus pasisavina viską, bet svarbiausia jam pasisavinti save patį" (veikalo *Emilis* rankraštis). Bet, kaip visada, šis antropologizmas iš esmės susijęs su tam tikra teologija.

blogiausias dalykas tuo pat metu yra ir geriausias. Tai, kas prarastos esaties laike yra labiausiai nutolę, atrastos esaties laike yra arčiausiai.

Taigi trečiasis būvis: civilizuotas žmogus ir raidinis raštas. Būtent čia ryškiausiai ir svariausiai įstatymas pamaino prigimtį, o raštas – šneką. Ir vienu, ir kitu atveju pakaitalas yra reprezentacija. Prisiminkime ištrauką iš skyrelio *Tarimas*:

> Kalbos sukurtos tam, kad jomis būtų šnekama, o raštas yra vien šnekos *pakaitalas*... Mintis nagrinėjama pasitelkus šneką, o šneka – pasitelkus raštą. Šneka reprezentuoja *mąstymą* konvenciniais ženklais, o raštas lygiai taip pat *reprezentuoja* šneką. Tad rašymo menas – tai viso labo įtarpintas mąstymo *reprezentavimas* – bent jau garsinėse kalbose, kurios vienintelės prieinamos mums vartoti.

Papildomo reprezentavimo procesas priartėja prie kilmės nuo jos nutoldamas. Visiškas susvetimėjimas yra visiškas esaties sau pakartotinis pasisavinimas. Raidinis raštas, reprezentuodamas reprezentantą, būdamas pakaitalo pakaitalu, sustiprina reprezentavimo *galią*. Prarasdamas šiek tiek daugiau esaties, jis ją geriau atstato. Būdamas labiau fonografiškas nei antrojo būvio raštas, raidinis raštas gali geriau nusitrinti priešais balsą, labiau leisti jam būti. Politinėje sąrangoje visiškas susvetimėjimas, vykstantis, kaip sakoma darbe *Socialinė sutartis*, „be jokių išlygų", „padeda laimėti prarastą dalį ir daugiau jėgų, leidžiančių išsaugoti turimus dalykus" (I knyga, p. 361). Žinoma, su sąlyga, kad išėjimas iš ankstesnio būvio (kraštutiniu atveju – iš grynos gamtos būvio) nepastūmės žmogaus į būvį iki kilmės (o tai visuomet įmanoma) ir, atitinkamai, „jei piktnaudžiavimas šiuo nauju būviu nepastūmės jo dar žemiau už tą būvį, iš kurio jis išėjo" (p. 364).

Taigi susvetimėjimas be išlygų yra reprezentavimas be išlygų. Jis visiškai atplėšia esatį nuo jos pačios ir visiškai ją re-prezentuoja jai pačiai. Blogis visuomet turi reprezentuojančio susvetimėjimo, savastį atimančios reprezentacijos pavidalą, todėl visas Rousseau mąstymas šia prasme yra tiek kalbinio, tiek politinio reprezentavimo[i] kritika. Tačiau tuo pat

[i] Politiniame kontekste reprezentavimą reikia suprasti visų pirma atstovavimo prasme (apie žodžio „reprezentacija" daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Išorė ir vidus* i vert. paaiškinimą, p. 50). Taigi toliau vartojamas reprezentuojamojo ir reprezentanto sąvokas galima būtų versti tiesiog kaip „atstovaujamas" ir „atstovaujantis" ar tiesiog „atstovas". Tačiau vertime paliekama lotyniška šaknis, nes Derrida, sekdamas Rousseau, kalbinę reprezentaciją sieja su socialine-politine, tarp jų nedarydamas skirtumo, be to, abiem atvejais jis siekia išlaikyti visą žodžio „reprezentacija" daugiareikšmiškumą.

metu – ir čia atsispindi visa metafizikos istorija – ši kritika gyvuoja kaip reprezentavimo naivumas. Ji suponuoja, kad reprezentacija seka po pirminės esaties ir kartu atstato galutinę esatį. Nekeliamas klausimas, kas atsitinka su esatimi ir su reprezentacija esatyje. Kritikuojant reprezentaciją kaip esaties netektį, laukiant iš jos pakartotinio esaties pasisavinimo, paverčiant reprezentaciją atsitiktinumu ar priemone, prezentacijos ir reprezentacijos perskyra priimama kaip akivaizdybė ir domimasi vien šio skilimo *padariniu*. Kritikuojant ženklą, signifikato ir signifikanto skirtis priimama kaip akivaizdybė ir padarinys. Kitaip sakant, neapmąstomas (vėlesni kritikai to taip pat nepadaro, jie pačiame *padarinyje* apverčia šią schemą ir reprezentanto logiką supriešina su reprezentuojamojo logika) skirties padarinį produkuojantis procesas – keista skirsmo grafika.

Tad visai nekeista, kad trečiasis būvis (civilizuota visuomenė ir raidynas) aprašomas pagal schemas, kurios taip pat veikia ir darbe *Socialinė sutartis* bei *Laiške d'Alembert'ui*.

Šventėje ar politiniame susirinkime „susibūrusios tautos“ šlovinimas visuomet pasirodo kaip reprezentacijos kritika. Tiek valstybėje, tiek kalbinėje sistemoje (šnekoje ar rašte), tiek menuose įteisinanti instancija yra asmeniškai esantis reprezentuojamasis – tai teisėtumo šaltinis ir sakrali kilmė. Perversiškumas atsiranda tada, kai reprezentantas ar signifikantas sakralizuojamas. Suverenumas – tai esatis ir mėgavimasis esatimi. „Tuo metu, kai Tauta yra teisėtai susibūrusi ir suformuoja suverenų kūną, liaujasi bet kokia Valdžios jurisdikcija, laikinai sustabdoma vykdomoji valdžia, ir Paskutiniojo piliečio asmuo yra toks pat sakralus bei neliečiamas kaip ir pirmojo Valdžios atstovo, nes ten, kur esama Reprezentuojamojo, nebėra Repezentanto.“ (*Socialinė sutartis*, p. 427–428).

Visose sąrangose reprezentanto galimybė reprezentuotą esatį ištinka kaip blogis gėrį arba istorija kilmę. Signifikantas-reprezentantas – tai katastrofa. Be to, jis visuomet savaime „naujas“, kad ir kokioje epochoje pasirodytų. Jis yra modernybės esmė. „Reprezentantų idėja yra naujųjų laikų idėja“ – šią Rousseau frazę reikia suprasti daug plačiau nei ją supranta pats Rousseau (p. 430). Visiškos politinės laisvės esama tik tuo metu, kai reprezentanto galia laikinai sustabdoma ir atiduodama reprezentuojamajam: „Kad ir kaip būtų, tuo metu, kai Liaudis išsirenka Reprezentantus, ji nebėra laisva, jos nebelieka“ (p. 431).

Tad reikėtų pasiekti tokį tašką, kuriame šaltinis užsilaiko, sugrįžta į save ar pakyla iki savęs netarpiškai mėgaudamasis savimi be jokio susvetimėjimo, be jokios reprezentavimo galimybės būdamas sau suverenus.

Politinėje sąrangoje šis šaltinis apibrėžiamas kaip valia: „Suverenumas negali būti reprezentuojamas dėl tos priežasties, kad negali būti susvetimінamas. Suverenumas – tai iš esmės visuotinė valia, o valia negali būti reprezentuota: arba ji yra ji pati, arba tai kita valia, ir nėra jokio vidurio“ (p. 429). „...Suverenas, kuris tėra kolektyvinė būtybė, gali reprezentuoti tik pats save. Galima perduoti valdžią, bet ne valią.“ (P. 368).

Reprezentantas, kaip pagedimo principas, nėra pats reprezentuojamasis, jis tėra reprezentuojamojo reprezentantas. Reprezentantas nėra tas pats, kas jis pats yra. Būdamas reprezentantu, jis nėra ir tiesiog reprezentuojamojo kitas. Esaties reprezentanto ar pakaitalo blogis nėra nei tas pats, nei kitas. Jis atsiranda skirsmo metu, kai suvereni valia deleguojama ir, atitinkamai, rašomas įstatymas. Tuomet visuotinė valia rizikuoja tapti perduota galia, paskira valia, pirmenybės teikimu, nelygybe. Įstatymą gali pakeisti dekretas, t. y. raštas: paskiras valias reprezentuojančiuose dekretuose „visuotinė valia tampa nebyli“ (*Socialinė sutartis*, p. 438). Ir vis dėlto socialinės sutarties sistema, kurią grindžia už raštą bei reprezentavimą ankstesni dalykai, negali išvengti raidės keliamos grėsmės. Štai kodėl, priverstas pasitelkti į pagalbą reprezentaciją, „politinis kūnas, kaip ir žmogaus kūnas, pradeda mirti nuo pat gimimo ir nešioja savyje savo paties destrukcijos priežastis“ (p. 424. III knygos XI skyriumi „Apie politinio kūno mirtį“ prasideda visi vėlesni samprotavimai apie reprezentaciją). Raštas yra nelygybės kilmė[1]. Tai akimirka, kai *visuotinė valia*, kuri pati savaime negali klysti, užleidžia vietą *sprendiniui*, kuris gali ją paskatinti „paskirų valių pagundoms“ (p. 380). Tad reikia aiškiai atskirti įstatymų leidimo suverenumą nuo galios *rašyti* įstatymus. „Kai Likurgas davė įstatymus savo tėvynei, jis išsižadėjo karališkos valdžios...“ „Taigi rašantis įstatymus žmogus neturi arba neturi turėti jokios įstatymų leidimo teisės, o pati liaudis, net jei to ir norėtų, negali atsisakyti šios niekam neperduodamos teisės.“ (P. 382–383). Vadinasi, absoliučiai būtina, kad visuotinę valią išreikštų niekieno neįgalioti *balsai*. Ji „turi įstatyminę galią“, kai ją *deklaruoja* „tautos kūno“ balsas, kuriame ji yra nedaloma. Antraip ji skyla į paskiras valias, į valdžios aktus, į dekretus“ (p. 369).

[1] Kiti nepasitikėjimo pavyzdžiai, kurį Rousseau jautė viskam, kas socialiniame bei politiniame gyvenime aptariama raštu: 1) Venecijoje: „Čia deramasi su nematoma valdžia ir visuomet raštu, o tai verčia būti itin apdairiam“; 2) „Kai norima pateikti chimeriškumo pavyzdį, kalbama apie Platono įstatymus, bet jei Likurgas savo įstatymus būtų pateikęs vien raštu, man jie pasirodytų dar labiau chimeriški“ (*Emilis*, p. 10); 3) „Nežinau, kaip tai atsitinka, bet žinau gerai, kad kuo kruopščiau registracinėse bei apskaitos knygose užfiksuojami veiksmai, tuo jose daugiau sukčiavimo.“ J. de Maistre'as pasakys: „Esminiai dalykai niekuomet neužrašomi ir negali būti užrašomi nesukėlus pavojaus valstybei“.

Tačiau gamtinį būvį nutraukusi katastrofa pradeda suartinantį nutolimo procesą: tobula reprezentacija turėtų re-prezentuoti tobulai. Ji atstato esatį ir nusitrina kaip absoliuti reprezentacija. Šis procesas neišvengiamas[1]. Atvaizdo *telos* – būti nepastebimam. Kai tobulas atvaizdas nebėra kas nors kita nei daiktas, jis išsaugo ir atstato pirmapradę daikto esatį. Ciklas neturi ribų: reprezentuojamas reprezentacijos šaltinis, atvaizdo kilmė savo ruožtu gali reprezentuoti savo reprezentantus, pakeisti savo substitutus, pamainyti savo pakaitalus. Užsidariusi savyje, sugrįžtanti į save, reprezentuojanti save pačią, suvereni esatis tokiu atveju (ir vis dar) tėra pakaitalo pakaitalas. Būtent taip *Samprotavimas apie politinę ekonomiką* apibrėžia „visuotinę valią – visų įstatymų *šaltinį ir pakaitalą*, į kurią reikia visuomet įsiklausyti, kai trūksta įstatymų" (p. 250. Kursyvas mūsų). Ar gryno įsakymo sąranga, liaudžiai sugrąžinanti jos laisvę, o esačiai – jos suverenumą, nėra natūralios sąrangos pakaitalas tada, kai jai ko nors trūksta? Kai pakaitalas atlieka savo paskirtį ir užpildo trūkumą, nebėra blogio. Bedugnė – tai tuštuma, galinti pasilikti žiojėti tarp prigimties nepakankamumo ir pakaitalo vėlavimo: „Gėdingiausios žmonių netvarkos ir didžiausio jų skurdo laikai buvo tada, kai naujos aistros nuslopino natūralius jausmus ir žmogaus protas buvo dar nepakankamai pažengęs, kad prigimties procesus galėtų pamainyti išminties maksimomis".[2] Pakaitalo žaismas neturi ribų. Nuorodos nurodo į nuorodas. Taigi visuotinė valia, tas „dangiškas balsas" (*Samprotavimas apie politinę ekonomiką*, p. 248) yra prigimties pakaitalas. Tačiau kai katastrofa vėl pasikartoja ir visuomenė degraduoja, prigimtis gali pamainyti savo pakaitalą. Tačiau tuomet tai bloga prigimtis, „tuomet pareigos balsą, nutilusį širdyse, valdantieji priversti pamainyti *siaubo riksmu* arba akivaizdaus intereso masalu" (p. 253. Kursyvas mūsų).

[1] Štai kodėl Rousseau pripažįsta reprezentantų būtinybę, kartu ją apgailėdamas. Žr. *Svarstymai apie Lenkijos valdžią* [*Les Considérations sur le Gouvernement de Pologne*]: jis čia siūlo itin dažną reprezentantų kaitą, idant juos „sugundyti būtų sunku ir brangiai kainuotų". Šis pasiūlymas artimas veikale *Socialinė sutartis* suformuluotai taisyklei, pagal kurią „Valdovas turi dažnai viešai pasirodyti" (p. 426). Taip pat plg. Derathé, *Rousseau ir politinis jo laikotarpio mokslas* (p. 277 ir t.).
Kokiai logikai paklūsta Rousseau, šitaip pateisindamas reprezentacijos neišvengiamumą ir tuo pat metu ją pasmerkdamas? Ogi būtent reprezentavimo logikai: didėjant jos atnešamam blogiui, jai tampant reprezentatyvesne, reprezentacija atstato tai, ką ji slepia – reprezentuojamojo esatį. Tai logika, pagal kurią reikia stengtis „patį blogį paversti jį gydančiu vaistu" (Ištrauka iš *Prigimtinis būvis*, p. 479) ir pagal kurią konvencija galiausiai susijungia su prigimtimi, vergovė – su laisve ir t. t. („Kaip! Laisvę galima išsaugoti tik remiant vergovę? Galbūt. Du kraštutinumai susiliečia." *Socialinė sutartis*, p. 431).

[2] *Apie gamtinį būvį*, p. 478. Žr. taip pat *Emilis*, p. 70.

Šis pakaitalo žaismas, t. y. visuomet atvira katastrofinio regreso ir progreso neigimo galimybė, skatina susimąstyti ne tik apie Vico *ricorsi*[i]. Susietas su tuo, ką mes pavadinome geometrine regresija, jis leidžia istorijai išvengti begalinės hėgeliško tipo teleologijos. Manydamas, kad istorija tam tikru būdu gali visuomet liautis progresavusi (ir netgi turi progresuoti regresuodama), (vėl) sugrįžti atgal į savo praeitį, Rousseau nemano, kad „mirties darbas", skirties žaismas ir negatyvumas[ii] turi padėti tiesai dialektiškai išsipildyti paruzijos horizonte. Tačiau visus šiuos teiginius galima apversti. Toks Rousseau įsitikinimas, kad nėra begalinio proceso, išryškėja taip pat ir tam tikros apvaizda paremtos teologijos fone. Jam interpretuojant save, šis įsitikinimas nusitrina kitoje plotmėje, kur istoriškumas ir negatyvumas redukuojami į atsitiktinumą. Šį įsitikinimą taip pat galima interpretuoti ir begalinio esaties atstatymo horizonte, ir t. t. Uždarame metafizikos lauke tai, ką čia keliais štrichais pateikiame kaip begalinį „rusoistinių" ir „hėgelinių" idėjų apsikeitimą vietomis (galima būtų pateikti daugybę kitų pavyzdžių), paklūsta dėsniams, įrašytiems į visas mūsų jau primintas sąvokas. Šiuos dėsnius galima formalizuoti ir tai iš tiesų padaroma.

Tai, ką sakėme apie politinę sąrangą, galioja ir grafinei sąrangai.

Perėjimas prie fonetinio rašto yra papildomas reprezentatyvumo laipsnis ir kartu visiška permaina reprezentavimo struktūroje. Tiesioginė, arba hieroglifinė, piktografija reprezentuoja daiktą, arba signifikatą. Ideofonograma reprezentuoja jau tam tikrą signifikanto ir signifikato mišinį. Ji jau atvaizduoja kalbą. Visi rašto istorikai šį momentą laiko fonetizavimo gimimu (pavyzdžiui, kai naudojamės rebusu su transferu[1]): ženklas, reprezentuojantis sąvoka įvardijamą daiktą, liaujasi nurodęs į sąvoką ir išsaugo vien garsinio signifikanto vertę. Jo signifikatas tėra fonema, pati nebeturinti jokios prasmės. Tačiau dar iki šio susiskaidymo ir nepaisant „dvigubos konvencijos", reprezentavimas yra reprodukavimas: jis neskaidydamas urmu atkartoja visą signifikanto ir signifikato

[i] „sugrįžimai" (ital.).

[ii] Aliuzija į pamatines Hegelio istorijos sampratos sąvokas.

[1] Apie rebusą žr. šios knygos p.125. Vico, kuris taip pat išskiria tris rašto būvius ar etapus, kaip pirmojo rašto pavyzdį (ideografinio arba hieroglifinio, „spontaniškai atsiradusio" ir „savo kilme neturinčio nieko bendra su konvencija" rašto pavyzdį) tarp kitų pavyzdžių pateikia „Pikardijos rebusą". „Antroji rašto forma taip pat yra visiškai spontaniška: tai simbolinis arba herojinių emblemų raštas" (herbai, heraldiniai ženklai, „nebylūs atvaizdai, kuriuos Homeras vadina σήματα – ženklai, kuriais naudojasi herojai rašydami"). „Trečioji rašto forma – raidinis raštas" (*Naujasis mokslas*, 3, 1, p. 61–62, 181–182, 194, į pranc. k. vert. Chaix-Ruy.)

masę. Šis sintetinis reprezentavimo pobūdis – tai ideofonogramos, kuri „atvaizduoja balsus", piktografinis likutis. Ir fonetinis raštas veikia tam, kad jį redukuotų. Užuot naudojęsis signifikantais, turinčiais tiesioginį ryšį su sąvokiniu signifikatu, jis analizuoja garsus ir naudoja tam tikra prasme bereikšmius signifikantus. Savaime jokios prasmės neturinčios raidės ženklina vien elementarius garsinius signifikantus, kurie įgauna prasmę tik susijungę pagal tam tikras taisykles.

Analizė, pamainanti piešimą ir pasiekusi tam tikrą bereikšmiškumo laipsnį – tai raidynui ir civilizuotai visuomenei būdingas racionalumas. Absoliutus reprezentanto anonimiškumas ir absoliutus savasties praradimas. Raidyno kultūra ir civilizuoto žmogaus atsiradimas atitinka žemdirbio epochą. O žemdirbystė, nepamirškime, suponuoja pramonę. Bet kaip gi tuomet paaiškinti užuominą į prekeivį, apie kurį nė karto nebuvo užsiminta trijų būvių klasifikacijoje ir kuris, atrodo, neturi jam priklausančios epochos?

> Trečiasis [rašymo būdas – J. D.] suskaido kalbantį balsą į apibrėžtą elementarių dalelių skaičių, – kartais susijusių su balsu, kartais artikuliuotų [balsių ir priebalsių pavidalu – J. D.], – iš kurių galima suformuoti visus įmanomus žodžius bei skiemenis. Šis rašymo būdas (mūsų raštas) turėjo būti išgalvotas prekiaujančių žmonių, kurie keliaudami po įvairias šalis ir kalbėdami įvairiomis kalbomis, buvo priversti išrasti visoms joms bendrus ženklus. Juk čia šneka ne atvaizduojama, bet būtent analizuojama.

Prekeivis išranda grafinių ženklų sistemą, kuri iš principo nebesusijusi su jokia konkrečia kalba. Šis raštas iš principo gali transkribuoti bet kokią kalbą apskritai. Jis pranašesnis savo universalumu, tad palankus prekybai ir „palengvina bendravimą su kitomis kalbomis kalbančiomis tautomis". Tačiau vos tik išsilaisvina iš kiekvienos konkrečios kalbos, jis yra tobulai pajungiamas kalbai apskritai. Tai iš principo universalus fonetinis raštas. Jo neutralus skaidrumas kiekvienai kalbai suteikia jos pačios formą ir laisvę. Raidinis raštas susijęs vien su grynais reprezentantais. Tai sistema signifikantų, kurių signifikatai yra signifikantai – fonemos[i]. Ženklų cirkuliavimas čia be galo palengvinamas. Raidinis raštas yra pats nebyliausias, nes jis tiesiogiai neišsako jokios kalbos. Tačiau kad ir būdamas svetimas balsui, jis yra jam ištikimiausias, jis jį geriausiai reprezentuoja.

[i] Kitaip sakant, raidinio rašto signifikantai yra raidės, žyminčios garsus, kurie raidžių atžvilgiu yra signifikatai. Tačiau garsai, kaip fonemos, savo ruožtu yra signfikantai sąvokų, konceptų atžvilgiu.

Tai, jog raštas nepriklauso nuo empirinės sakytinių kalbų įvairovės, patvirtina tam tikrą jo tapsmo autonomiją. Raštas gali atsirasti ne tik vėliau ar anksčiau, neprikausomai nuo „tautų amžiaus", pamažu ar staiga[1]. Dar daugiau, jis niekaip neišvedamas iš kalbos. Iš visų sistemų tai labiausiai galioja raidiniam raštui, kuris yra nepriklausomas nuo jokios kalbos. Taigi galima pasiskolinti grafinius ženklus ir be jokio nuostolio iškeldinti juos už kultūros bei kalbos, iš kurios jie kilo, ribų. „...Nors graikų raidynas kyla iš finikiečių raidyno, tai anaiptol nereiškia, kad graikų kalba kilusi iš finikiečių kalbos."

Šis analitinio arbitralių ženklų cirkuliavimo abstrahavimo procesas panašus į tą abstrahavimo procesą, kurio metu formuojasi pinigai. Pinigai pakeičia daiktus jų ženklais. Ne tik vienos visuomenės viduje, bet ir tarp skirtingų kultūrų ar tarp skirtingų ekonominių struktūrų. Štai kodėl raidynas yra susijęs su prekyba. Jis turi būti suprastas piniginės ekonominio racionalumo sistemos viduje. Kritiškas pinigų aprašymas – tai kartu ir tikslus samprotavimo apie raštą apmąstymas. Abiem atvejais daiktas pakeičiamas anoniminiu pakaitalu. Kaip sąvoka išsaugo tik tai, kas tarp skirtingų daiktų yra panašaus, kaip pinigai suteikia „bendrą matą"[2] nepamatuojamiems objektams, idant šie būtų paversti prekėmis, lygiai taip ir raidinis raštas transkribuoja heterogeniškus signifikatus – gyvas kalbas į arbitralių ir bendrų signifikantų sistemą. Šitaip jis pradeda grėsti gyvybei, kurią pats skatina cirkuliuoti. Jei „ženklai skatina ignoruoti daiktus", kaip apie pinigus sakoma veikale *Emilis*[3], tuomet daiktai labiausiai ir

[1] Tai Duclos teiginys: „Raštas (turiu omenyje garsinį raštą), skirtingai nei kalba, neatsirado pamažu ir nejučia, jis egzistavo daugybę amžių prieš savo gimimą ir gimė staiga kaip šviesa". Nubrėžęs ikiraidinių raštų istoriją, Duclos apeliuoja į „genialų atradimą": „Toks šiandien yra kinų raštas, kuris atitinka idėjas, o ne garsus, o pas mus tokie yra arabų matematiniai ženklai bei skaičiai. Toks raštas neturėjo nė menkiausio ryšio su dabartiniu raštu. Ir tuomet vienas sėkmingas ir giliamintis genijus pajuto, jog kalbėjimas, kad ir kaip įvairiai bei išplėtotai galėtų išreikšti idėjas, iš tiesų yra sudarytas viso labo iš gana nedidelio skaičiaus garsų ir kiekvienam iš jų tereikia suteikti reprezentuojantį ženklą. Pagalvoję pamatysime, kad šis menas, vos tik buvo sugalvotas, turėjo kone tuo pat metu būti ir suformuotas, o tai dar kartą parodo, kokia didelė turi būti jo išradėjo šlovė... Daug paprasčiau buvo suskaičiuoti visus konkrečios kalbos garsus negu atrasti, kad juos galima skaičiuoti. Vienas dalykas reikalauja genialaus atradimo, o kitam pakanka paprasto dėmesio." (*Op. cit.*, p. 421–423).

[2] *Emilis*, p. 218. Rousseau čia pateikia pinigų kilmės, jų būtinybės ir jų keliamo pavojaus teoriją.

[3] *Ibid. Politiniuose fragmentuose* taip pat rašoma: „Auksas ir sidabras kaip ženklai, reprezentuojantys medžiagas, į kurias jie yra iškeisti, patys savaime neturi jokios absoliučios vertės..." „Nors sidabriniai patys savaime neturi jokios realios vertės, dėl nebylaus susitarimo įgauna vertę tose šalyse, kuriose jais naudojamasi..." (P. 520). O darbe *Svarstymai apie Lenkijos valdžią*: „Iš esmės pinigai nėra turtas, jie tėra turto ženklas. Reikia dauginti ne ženklus, o reprezentuojamus daiktus" (p. 1008). Veikale *Socialinė sutartis* (III knyga) kaip tik XV skyriaus

užmirštami vartojant tobulai abstrakčius ir arbitralius ženklus – pinigus ir fonetinį raštą.

Taigi sekdamas tuo pačiu grafiku, raidynas įveda papildomą reprezentatyvumo laipsnį, žymintį analitinio racionalumo pažangą. Šį kartą į dienos šviesą iškeliamas grynas (visiškai arbitralus) ir pats savaime bereikšmis signifikantas. Šis bereikšmiškumas – tai negatyvi, abstrakti, formali universalumo ar racionalumo pusė. Tad tokio rašto vertė yra dviprasmė. Pačiame archaiškiausiame rašto lygmenyje egzistavo tam tikra prasme natūralus universalumas – piešimas, kuris, kaip ir raidinis raštas, nesusijęs su jokia konkrečia kalba. Piešimas yra savotiškas universalus raštas, nes gali reprodukuoti bet kokį juslinį buvinį. Tačiau jis nepriklauso nuo konkrečių kalbų ne dėl atstumo, esančio tarp jo ir jo modelio, bet dėl jį su modeliu siejančio imituojančio artumo. Iš pažiūros universalus, piešimas kartu yra ir visiškai empirinis, įvairialypis, kintantis kaip jusliniai individai, kuriuos jis atvaizduoja nepaisydamas jokio kodo. Tuo tarpu idealus fonetinio rašto universalumas, priešingai, priklauso nuo begalinio jo atstumo tiek garso (pirmojo šio rašto signifikato, kurį jis žymi arbitraliai), tiek ir šneka ženklinamos prasmės atžvilgiu. Tarp šių dviejų polių universalumas prarandamas. Sakome „tarp šių dviejų polių", nes, kaip jau parodėme, gryna piktografija ir gryna fonografija yra dvi proto idėjos. Grynos esaties idėjos: pirmuoju atveju reprezentuojamo daikto esatis tobuloje jo imitacijoje, antruoju atveju – pačios šnekos esatis sau. Kiekvienu atveju signifikantas tarsi būtų linkęs nusitrinti signifikato esaties akivaizdoje.

Visoje metafizikoje, pradedant Platonu, rašto vertinimas susijęs su šiuo dviprasmiškumu. Ir Rousseau tekstas priklauso šiai [metafizikos] istorijai, kurioje jis artikuliuoja išskirtinę epochą. Kadangi balsinis raštas yra racionalesnis, teisingesnis, tikslesnis, aiškesnis, jis atitinka labiausiai civilizuotą kultūrą. O kadangi šis raštas geriau nei bet koks kitas nusitrina galimos balso esaties akivaizdoje, jis ją geriau reprezentuoja ir leidžia jai nebūti patiriant mažiausiai nuostolių. Šiam raštui, kaip ištikimam balso tarnui, teikiama pirmenybė kitose visuomenėse vartojamų raštų atžvilgiu, tačiau taip, kaip teikiama pirmenybė vergui, o ne barbarui, be to, tuo pat metu jo baiminantis kaip mirties mašinos.

apie *deputatus ar atstovus* pradžioje pinigai pasmerkiami kaip pavergimo galia: „Duokite pinigų ir netrukus jūs gausite geležinius pančius".

Žr. taip pat J. Starobinski, *Skaidrumas ir kliūtis*, p. 129 ir t. ir knygos *Išpažinimai* (*Pléiade*, I) 3 leidėjų paaiškinimą p. 37.

Mat šio rašto racionalumas nutolina nuo jausmo ir giedojimo, t. y. nuo kalbos gyvos kilmės. Jis progresuoja atsiradus priebalsiams. Atitikdamas geresnę socialinių institucijų sandarą, jis suteikia priemonių lengviau apsieiti be susibūrusios tautos suverenios esaties. Tad jis linkęs atstatyti natūralų išsibarstymą. Raštas natūralizuoja kultūrą. Jis yra toji ikikultūrinė galia, kuri veikia kaip kultūrinė artikuliacija ir kartu siekia nutrinti kultūroje jos pačios atvertą skirtį. Politinis racionalumas, – faktinis, o ne principinis racionalumas, kuris aprašomas veikale *Socialinė sutartis*, – palankus raštui ir kartu žmonėms išsibarstyti.

Apie rašto paplitimą, jo taisyklių mokymą, jo instrumentų bei objektų gaminimą Rousseau mąsto kaip apie politinį pavergimą. Kaip tik šią mintį bus galima perskaityti ir knygoje *Liūdnieji tropikai*[i]. Kai kurios valdžios suinteresuotos, kad kalba prisloptų, kad nebebūtų galima tiesiogiai kalbėti su suverenia tauta. Piktnaudžiavimas raštu – tai piktnaudžiavimas politika. Politinis piktnaudžiavimas veikiau yra piktnaudžiavimo raštu „priežastis“[ii]:

> ...kalba, tobulėdama knygose, genda kalbant. Ji yra aiškesnė rašant ir paslaptingesnė šnekant. Sintaksė grynėja, o harmonija dingsta; prancūzų kalba diena po dienos tampa filosofiškesnė ir mažiau iškalbinga: netrukus ji tiks vien skaityti ir visa jos vertė slypės bibliotekose.
> Šio piktnaudžiavimo priežastis, kaip jau buvau sakęs kitur [paskutiniajame *Esė* skyrelyje – J. D.], susijusi su tam tikru pavidalu, kurį įgavo valdžia, ir dėl kurio tautai sakoma tik tai, kas su ja mažiausiai susiję ir ką ji mažiausiai stengiasi išgirsti – pamokslai, akademinės kalbos (Ištrauka iš skyrelio *Tarimas*, p. 1249–1250).

Politinis decentralizavimas, suverenumo išsklaidymas ir iščentravimas paradoksaliai reikalauja vienos sostinės, vieno uzurpavimo ir substitucijos centro. Kaip priešprieša autarchiškiems antikos miestams, kurie buvo savo pačių centras ir kuriuos palaikė gyvi balsai, moderni sostinė visuomet yra rašto monopolis. Joje valdoma rašytais įstatymais, dekretais ir literatūra. Kaip tik tokį vaidmenį Rousseau priskiria Paryžiui tekste apie *Tarimą*. Nepamirškime, kad veikale *Socialinė sutartis* suvereni tautos veikla ir sostinės egzistavimas laikomi nesuderinamais dalykais. Ir panašiai kaip reprezentantų atveju, nors ir neįmanoma apsieiti be sostinės,

[i] C. Lévi-Strausso, laikiusio save Rousseau „mokiniu“, knyga.
[ii] *raison* – šis žodis taip pat reiškia ir „pagrindas“, „protas“.

šį blogį reikia pagydyti dažnai jį keičiant. O tai tolygu įbalsinti raštą: „Ir vis dėlto, jei neįmanoma sumažinti valstybės ribų, lieka dar viena galimybė. Norint nekentėti nuo sostinės, reikia priversti valdžią posėdžiauti kiekviename mieste paeiliui ir taip pat surinkti kiekvienoje vietoje visus šalies deputatus“[1] (p. 427). Rašto instancija turi taip nusitrinti, kad suverenios tautos žmonės *neturėtų net rašyti vieni kitiems*, jie turi susiburti spontaniškai, be jokio kitokio „formalaus šaukimo“. O tai suponuoja, – ir tai kaip tik ir yra raštas, kurio Rousseau nenori skaityti, – kad tam turėtų egzistuoti „fiksuoti ir periodiški“ tautos susirinkimai, kurių „niekas negalėtų sugriauti nei atidėti“, o tam reikalui turėtų būti „pažymėta diena“. Ši diena turėtų būti pažymima žodžiu, nes vos tik čia būtų panaudotas raštas, jis įvestų uzurpaciją socialiniame kūne. Tačiau žymėjimas, kad ir kur jis atliekamas – ar tai nėra rašto galimybė?

Teorema ir teatras

Balso ir rašto istorija tarsi patalpinta tarp dviejų nebylių raštų, tarp dviejų universalumo polių, tarpusavyje susijusių kaip natūralumas su dirbtinumu – tarp piktogramos ir algebros. Natūralumo ir dirbtinumo, ar arbitralumo, santykis pats yra pajungtas „susiliečiančių kraštutinumų“ dėsniui. Rousseau įtariai žiūri į raidinį raštą, bet jo galutinai nepasmerkia todėl, kad yra ir blogesnių atvejų. Struktūriniu požiūriu raidinis raštas šioje istorijoje tėra priešpaskutinis etapas. Jo klasta[i] ribota. Nors ir atsietas nuo bet kokios konkrečios kalbos, jis vis dėlto dar nurodo į *phonē* ar į kalbą apskritai. Kaip fonetinis raštas jis išlaiko esminį ryšį su kalbančio subjekto *apskritai*, su transcendentalinio kalbėtojo esatimi, su balsu kaip gyvybės, girdinčios save kalbant[ii], esatimi sau. Šia prasme fonetinis raštas nėra absoliutus blogis. Tai nėra mirties raštas[iii]. Ir vis dėlto jis ją skelbia. Tiek, kiek šis raštas pamažu šaltėja, atsiradus priebalsėms, jis leidžia numatyti šnekos įšalą, nulinį laipsnį – balsių išnykimą, mirusios kalbos raštą. Priebalsė, kurią užrašyti yra lengviau negu balsę, pradeda šią balso baigtį universaliame rašte, algebroje:

[1] Žr. taip pat *Konstitucijos projektas Korsikos salai* [*Le projet de constitution pour la Corse*], p. 911–912.

[i] *artifice* – šis žodis („klasta“, „gudrybė“) yra bendrašaknis su žodžiu *l'artificiel* – „dirbtinumas“.

[ii] *une vie qui s'entend parler* – apie *s'entendre-parler* žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17.

[iii] *la lettre de mort* – *lettre* reiškia ir „raidė“, ir „raštas“, tad čia galima versti ir „mirties raidė“ ar „mirtina raidė“.

> Būtų nesunku vien iš priebalsių sukurti aiškią kalbą, kuria būtų galima rašyti, bet ne kalbėti. Algebra turi kažką bendra su tokia kalba. Kai kokios nors kalbos rašyba aiškesnė nei tarimas, tai rodo, kad ta kalba yra labiau rašytinė nei šnekamoji. Tokia galėjo būti egiptiečių išminčių kalba. Tokios mums yra mirusios kalbos. Tose kalbose, kuriose pilna nereikalingų priebalsių, netgi atrodo, kad raštas buvo pirmesnis už šneką. Ir kam tokiu atveju nekiltų mintis apie lenkų kalbą? (VII skyrius).

Universalūs ženklai, visiškai konvencionaliu tapęs raštas, nutraukęs bet kokį ryšį su šnekamąja kalba – štai absoliutus blogis. Šalia *Port-Royalio logikos*, Locke'o *Esė*, Malebranche'o ir Descartes'o Leibnizas buvo vienas iš pirmųjų filosofinių Rousseau skaitinių[1]. Jis cituojamas ne *Esė*, bet ištraukoje apie *Tarimą*. Traktate *Emilis* apie jį kalbama su tokiu pačiu nepasitikėjimu, kaip ir apie „Raymond'o Lulle'io meną".

> Kalbos sukurtos tam, kad jomis būtų šnekama, o raštas tėra šnekos pakaitalas. Esama kelių tik mokslui būdingų kalbų, kurios yra vien rašytinės ir kuriomis negalima šnekėti, o piliečių gyvenime jos nevartojamos. Tokia yra algebra, tokia, be abejo, buvo universali kalba, kurios siekė Leibnizas. Ji veikiausiai būtų buvusi patogesnė Metafizikui nei Amatininkui (p. 1249).

Tad universalus mokslo raštas esąs visiškas susvetimėjimas. Reprezentanto autonomija tampa absurdiška: ji pasiekė savo ribą ir nutraukė ryšį su bet kokiu reprezentuojamuoju, su bet kokia gyva kilme, su bet kokia gyva esamybe. Jame išsipildo, t. y. pasiekia visišką tuštumą pamainomumas. Pakaitalas, kuris nėra nei tiesiog signifikantas, nei reprezentantas, neužima signifikato ar reprezentuojamojo vietos, kaip numato reikšmės ir reprezentacijos sąvokos arba žodžių „signifikantas" ar „reprezentantas" sintaksė. Pakaitalas pasirodo vietoj nepakankamumo, vietoj nesignifikato ir nereprezentuojamojo, vietoj ne-esaties[i]. Iki jo nėra jokios esamybės, prieš jį eina tik jis pats, t. y. kitas pakaitalas. Pakaitalas visada yra pakaitalo pakaitalas. Siekiama eiti nuo *pakaitalo prie šaltinio*, bet reikia pripažinti, kad *pakaitalo esama šaltinyje*.

Ir pakaitalas visuomet yra iš karto algebriškas. Jame raštas, matomas signifikantas visada jau yra pradėjęs atsiskyrinėti nuo balso ir jį išstūminėti. Šia prasme nefonetinis ir universalus mokslo raštas taip pat yra

[1] *Išpažinimai*, p. 237 [p. 260].

[i] *une non-présence* – žr. skyrelio *Esė vieta* i vert. paaiškinimą, p. 219.

ir *teorema*. Norint skaičiuoti, pakanka žiūrėti. Kaip sakė Leibnizas, *ad vocem referri non est necesse*[i].

Šiuo tyliu ir mirtinu žvilgsniu kaip tikri bendrininkai susižvalgo mokslas ir politika, tiksliau, modernus politikos mokslas. „Raidė užmuša" (*Emilis*, p. 226).

Kur valstybėje surasti tą prarastą žvilgsnio ir balso vienovę? Kokioje *erdvėje* dar galima vienam kitą *išgirsti*[ii]? Ar reginį[iii] su kalbėjimu sujungiantis teatras negalėtų atstoti vienbalsio tautos susirinkimo? „Jau seniai su tauta kalbamasi tik knygomis, o ją dominantys dalykai gyvu balsu išsakomi teatre" (*Tarimas*, p. 1250).

Bet pačiame teatre veikia gilus reprezentavimo blogis. Teatras yra pats šis pagedimas. Mat scenai gresia ne kas kita kaip ji pati. Teatrinė reprezentacija išstatymo, sceninio pastatymo, pateikimo priešais prasme (būtent tai reiškia vokiška sąvoka *Darstellung*) yra užkrėsta papildančia re-prezentacija. Ši yra įrašyta pačioje reprezentavimo struktūroje, scenos erdvėje. Nesuklyskime, Rousseau galiausiai kritikuoja visai ne spektaklio turinį, ne juo *reprezentuojamą* prasmę (nors ją jis *taip pat* kritikuoja), bet pačią re-prezentaciją. Kaip ir politinėje sąrangoje, grėsmė reiškiasi reprezentanto pavidalu.

Ir iš tikrųjų, pakalbėjęs apie teatro turinio – to, kas pastatyta scenoje, *reprezentuojamo* dalyko – kenksmingumą, *Laiške d'Alambert'ui* Rousseau apkaltina reprezentavimą ir *reprezentantą*: „Be šių teatrinių efektų, atsirandančių dėl *reprezentuojamų* dalykų, esama kitų, ne ką mažiau neišvengiamų, kurie tiesiogiai susiję su scena ir su *reprezentuojančiais* personažais. Kaip tik su pastaraisiais [efektais] jau minėti Ženevos gyventojai sieja polinkį į prabangą, puošnumą bei lengvabūdišką gyvenimą, ir ne be pagrindo būgštauja, kad tai gali paplisti tarp mūsų"[1]. Tad amoralumas priskiriamas pačiam reprezentanto statusui. Yda yra natūralus polinkis į tai. Normalu, kad reprezentanto amatu užsiimantis žmogus būna linkęs į išorinius bei dirbtinius signifikantus, į perversišką ženklų vartojimą. Prabanga, puošnumas ir lengvabūdiškas gyvenimas – tai ne vienur ar kitur išnyrantys signifikantai, tai paties signifikanto ar reprezentanto kenksmingumas.

[i] „nebūtina remtis balsu" (lot.).

[ii] *s'entendre* – galima versti „suprasti vienas kitą", „sutarti" arba „save išgirsti". Plačiau apie tai žr. skyrelio *Programa* iv vert. paaiškinimą, p. 17.

[iii] *spectacle* – prancūzų kalboje šis žodis turi ir bendresnę „reginio", ir siauresnę „teatro spektaklio" prasmę. Čia jis bus verčiamas vienaip arba kitaip, priklausomai nuo konteksto.

[1] *Garnier* leid., p. 168. Kursyvas mūsų.

Iš čia – dvi pasekmės:

1. Yra dvi publikai pasirodančių personažų rūšys, dviejų tipų reginio žmonės: viena vertus, oratorius ar pamokslininkas, kita vertus, aktorius. Oratorius ar pamokslininkas reprezentuoja patys save, juose reprezentantas ir reprezentuojamasis yra vienas ir tas pats. Tuo tarpu aktorius atsiranda iš reprezentanto ir reprezentuojamojo skilimo. Paties aktoriaus, kaip ir raidinio signifikanto, raidės, neįkvepia, nesuteikia gyvybės jokia konkreti kalba. Jis nieko nereiškia. Jis vos gyvas, jis skolina savo balsą. Tai įgaliotinis[i]. Be abejo, skirtumas tarp oratoriaus ar pamokslininko ir aktoriaus suponuoja tai, kad du pirmieji atlieka savo pareigą, sako tai, ką privalo sakyti. Jei jie neprisiima atsakomybės už savo žodžius, jie vėl tampa aktoriais, beveik aktoriais, nes tikrų aktorių pareiga sakyti tai, ko jie negalvoja.

> Kai kas man paprieštaraus sakydamas, kad oratorius ar pamokslininkas taip pat naudoja savo asmenį kaip ir aktorius. Tačiau skirtumas – milžiniškas. Oratorius pasirodo tam, kad kalbėtų, o ne pateiktų save kaip reginį, jis *reprezentuoja tik save patį*, jis atlieka tik savo paties vaidmenį, kalba tik savo vardu, jis sako ar privalo sakyti tik tai, ką galvoja: kadangi *žmogus ir personažas yra ta pati būtybė*, jis yra *savo vietoje*. Jo situacija yra ta pati, kaip ir bet kokio kito savo profesinius įsipareigojimus atliekančio piliečio. Tačiau aktorius scenoje, pateikiantis ne savo, o kito jausmus, kalbantis tik tai, ką jam liepia sakyti, *dažnai reprezentuojantis chimerišką būtybę*, kartu su savo herojumi pats save paneigia, tam tikra prasme save sunaikina. Ir, jei kas ir lieka iš žmogaus šioje savimaršoje, tai tampa žiūrovų žaisliuku. (P. 187. Kursyvas mūsų.)

Geriausiu atveju aktorius priima vaidmenį ir pamilsta tai, ką įkūnija. Tačiau situacija gali būti ir blogesnė. „Ką gi sakyti apie tuos, kurie, atrodo, bijo prilygti sau patiems ir degraduoja taip, kad ima reprezentuoti personažus, į kuriuos visai nenorėtų būti panašūs?"

Reprezentanto ir reprezentuojamojo tapatumas gali būti įgyvendintas dviem būdais. Geriausias būdas: kai reprezentantas nusitrina ir lieka reprezentuojamo asmens esatis (oratorius, pamokslininkas). Blogiausias būdas: jį iliustruoja ne paprastas aktorius (savo reprezentuojamąjį praradęs reprezentantas), bet tam tikra visuomenė – tokie paryžiečiai, kurie susvetimėjo ir atrado vieni kitus tam tikrame teatre – teatre apie teatrą,

[viii] *un porte-parole* – žr. skyrelio *Programa* i vert. paaiškinimą p. 18.

šios visuomenės komediją reprezentuojančioje komedijoje. „Spektakliai statomi kaip tik tokiems žmonėms. Jie čia pasirodo ir kaip reprezentuojami teatro scenoje, ir kartu kaip reprezentantai iš dviejų pusių: scenoje jie yra personažai, o žiūrovų krėsluose – aktoriai." (*Naujoji Eloiza*, p. 252 [p. 225]). Tad šis visiškas reprezentuojamojo susvetimėjimas reprezentante yra negatyvioji socialinės sutarties pusė. Abiem atvejais reprezentuojamasis vėl save susigrąžina po to, kai be išlygų praranda save savo reprezentacijoje. Kokiomis sąvokomis būtų galima formaliai apibrėžti neužčiuopiamą skirtį tarp pozityvios ir negatyvios pusės, tarp autentiškos socialinės sutarties ir visuomet perversiško teatro, *teatrališkos* visuomenės?

2. Signifikantas – tai šventės mirtis. Viešo spektaklio nekaltumas, geroji šventė, šokis aplink vandens šaltinį būtų, jei norite, teatro be reprezentacijos pradžia. Ar veikiau scena be spektaklio: be *teatro*, be to, ką būtų galima matyti. Matomybė – kaip prieš tai teorema, o dabar teatras – visuomet yra tai, kas pažeidžia gyvą balsą, jį atskirdama nuo jo paties.

Tačiau ką reiškia scena, kurioje nėra ką pamatyti? Tai vieta, kur žiūrovas, pats virsdamas reginiu, nebus nei matomas, nei matantis, jis nutrins savyje skirtį tarp aktoriaus ir žiūrovo, reprezentuojamojo ir reprezentanto, regimo objekto ir reginčio subjekto. Kartu su šia skirtimi suirs visa priešpriešų grandinė. Esatis bus pilna, bet ne kaip objektas, *esantis* tam, kad būtų matomas, kad intuicijai būtų duotas kaip empirinis individas arba kaip *priešais* ar *tiesiog prieš* esantis *eidosas*. Esatis bus pilna kaip esaties sau intymumas, kaip artumo sau, savasties įsisąmoninimas ar jausena. Tad ši vieša šventė turės formą, analogišką laisvos, susirinkusios, įstatymus kuriančios tautos politinėms sueigoms: reprezentacinis skirsmas bus nutrintas per suverenumo esatį sau. „Kolektyvinės šventės išaukštinimas turi tą pačią struktūrą kaip ir *Socialinės sutarties* visuotinė valia. Visos liaudies džiūgavimo aprašymas mums pateikia lyrinį visuotinės valios aspektą, kurį ji įgauna tarsi apsivilkdama sekmadieniniu rūbu."[1] Šis tekstas gerai žinomas. Jis primena, kaip šventė buvo aprašyta *Esė*. Dar kartą jį perskaitykime, idant jame atpažintume geismą panaikinti *reprezentaciją* kartu su visomis šiame žodyje susimezgančiomis prasmėmis: atidėliojimu ir atstovavimu, esamybės atkartojimu ženklu ar sąvoka, reginio, regimo objekto siūlymu ar pasipriešinimu jam:

[1] J. Starobinskis, *Skaidrumas ir kliūtis*, p. 119. Taip pat žr. visą skyrių *Šventė*, kuriame šventę Starobinskis supriešina su teatru kaip *„skaidrumo pasaulį"* su *„neskaidrumo pasauliu"*.

> Ką! ar tai reiškia, kad respublikoje nereikia jokio spektaklio? Priešingai, reikia daug spektaklių. Jie gimė kaip tik respublikose, kaip tik jose galima pamatyti tikrai šventišką jų švytėjimą.

Šie nekalti spektakliai vyks gryname ore ir nebus nei „išlepę", nei „parsidavėliški". Juose nebebus ženklų, pinigų, gudrybių, pasyvumo, vergiškumo. Niekas nieko neišnaudos, niekas niekam nebus objektas. Tam tikra prasme juose nebus nieko, ką galima pamatyti:

> Tačiau kas pagaliau bus šio spektaklio objektai, kas bus jame rodoma? Jei norite, nieko. Esant laisvei, visur, kur susirenka daug žmonių, ten taip pat viešpatauja ir gerovė. Įbeskite vidury aikštės gėlėmis vainikuotą kuolą, surinkite čia tautą ir turėsite šventę. Arba padarykite dar geriau: įtraukite žiūrovus į spektaklį, paverskite juos aktoriais, padarykite taip, kad kiekvienas save matytų ir mylėtų kitame, ir šitaip visi dar geriau susivienys. (*Laiškas d'Alembert'ui*, p. 224–225).

Reikia pastebėti, kad ši šventė be objekto taip pat yra šventė be aukų, be išlaidų ir be žaismo. O svarbiausia – be kaukių[4]. Ji neturi išorės, nors ir vyksta lauke. Ji išlaiko visiškai vidinį santykį su savimi pačia. „Kad kiekvienas save matytų ir mylėtų kitame". Tam tikra prasme ji yra užsidariusi savyje ir apsaugota, tuo tarpu teatro salė, atplėšta nuo savęs pačios vaidinimo ir reprezentavimo užuolankų, atitraukta nuo savęs ir draskoma skirsmo, daugina savyje išorę. Liaudies šventėje esama *žaidimų*, bet ne *žaismo*, jį suprantant kaip turinių pakeitimą, esačių ir nesačių kaitaliojimą, atsitiktinumą ir visišką riziką. Tokia šventė nuslopina ryšį su mirtimi, nors tai nebuvo neišvengiamai implikuota aprašant uždarą teatrą. Šios analizės gali pakrypti dviem kryptimis.

Bet kokiu atveju žaismas taip išstumtas iš šventės, kad net šokis čia priimamas kaip pasirengimas vedyboms ir suvokiamas baliaus ribose. Taip Rousseau interpretuoja savo teksto apie šventę prasmę, atsargiai ją įtvirtindamas. Jo tekstą būtų galima prakalbinti visai kitaip. Jį reikia nuolat suvokti kaip sudėtingą daugiaaukštę struktūrą: kai kurie jo sakiniai gali būti perskaityti kaip interpretacijos kitų sakinių, kuriuos mes iki tam

[4] Žinome, kad Rousseau, pradedant *Laišku d'Alambert'ui*, baigiant *Naująja Eloiza*, nepailsdamas smerkė kaukę. Netgi vienas iš pedagogikos uždavinių yra neutralizuoti kaukių poveikį vaikams. Mat, nepamirškime, „visi vaikai bijo kaukių" (*Emilis*, p. 43). Pasmerkti raštą, savaime suprantama, taip pat nevienareikšmiškai tolygu pasmerkti kaukę.

tikros ribos galime apdairiai laisvai skaityti ir kitaip. Rousseau sako A, o paskui dėl priežasčių, kurias turime apibrėžti, jis A interpretuoja kaip B. Teiginys A, kuris jau buvo tam tikra interpretacija, perinterpretuojamas kaip B. Tai padarę, galime Rousseau teksto ribose A atskirti nuo jo interpretacijos kaip B ir taip izoliuotame A atrasti prasmės galimybes, resursus, kurie aiškiai priklauso Rousseau tekstui, bet nebuvo jo išryškinti ar išnaudoti, ir kurių Rousseau dėl motyvų, kuriuos taip pat galima perskaityti, nei sąmoningai, nei nesąmoningai *buvo linkęs nepaisyti.* Pavyzdžiui, jo šventės aprašyme esama teiginių, kurie puikiausiai galėtų būti interpretuojami Artaud žiaurumo teatro[1] prasme ar Bataille'aus pasiūlytomis šventės ir suverenumo sąvokomis. Tačiau šiuos teiginius pats Rousseau interpretuoja kitaip, jis žaismą paverčia žaidimais, šokį – baliumi, iššeikvojimą – esatimi.

Apie kokį balių čia kalbama? Norint tai suprasti, iš pradžių reikia išgirsti, kaip išaukštinamas gyvenimas gryname ore. Gyvenimas gryname ore – tai, be abejo, gamta, ir dėl to tai turėjo tūkstančiu įvairiausių būdų vesti Rousseau mąstymą per pedagogikos, pasivaikščiojimo, botanikos ir t. t. temas. O dar tiksliau, buvimas gryname ore yra balso stichija, laisvė netrukdomai kvėpuoti. Balsas, kurį galima išgirsti gryname ore, yra laisvas, skambus, dar neapsunkintas, kaip šiaurės kraštuose, priebalsių, netapęs trūkčiojančiu, artikuliuotu, suskaidytu, ir galintis tiesiogiai pasiekti pašnekovą. Buvimas gryname ore – tai atviras kalbėjimasis, be jokių užuolankų, be reprezentuojančių įtarpinimų, įsiterpiančių į gyvą šneką. Tai graikų miesto, kurio „didysis reikalas buvo laisvė", stichija. Tuo tarpu šiaurė mėgdžioja buvimo gryname ore galimybes: „Dėl jūsų atšiauresnio klimato jūs turite daugiau poreikių, jūs negalite susirinkinėti aikštėje šešis mėnesius per metus. *Jūsų duslių kalbų neįmanoma girdėti gryname ore.* Jūs daugiau rūpinatės savo nauda nei laisve ir labiau bijote skurdo nei vergovės" (*Socialinė sutartis*, p. 431). Ir vėl šiaurės įtaka yra pražūtinga. Tačiau šiaurietis turi gyventi kaip šiaurietis. Pietietiškų papročių perėmimas ar pritaikymas šiaurėje – tai gryna beprotybė ir pati didžiausia vergystė (*ibid.*). Tad šiaurėje ar žiemos metu reikia surasti substitutų. Žiemiškas šventės pakaitalas mūsų kraštuose – balius jaunoms, tekėti besirengiančioms merginoms. Rousseau vienareikšmiškai

[1] Kiti nepasitikėjimo sakomu tekstu pavyzdžiai – Corneille'is ir Racine'as, kurie tėra „plepiai", o juk reikėtų „mėgdžiojant anglus" išdrįsti „kartais kai ką ir parodyti scenoje" (*Naujoji Eloiza*, p. 253 [p. 226]). Tačiau šie sugretinimai neabejotinai turi būti atliekami ypač atsargiai. Kartais du tapačius teiginius vieną nuo kito be galo atitolina kontekstas.

ir, pasak jo, be jokios sąžinės graužaties pataria rengti tokius balius. O tai, ką jis sako apie žiemą, tam tikra šviesa nušviečia ir tai, ką jis galėjo galvoti apie vasarą:

> Žiemą laikas skirtas intymiam draugų bendravimui, jis mažiau tinka viešoms šventėms. Ir vis dėlto yra tam tikra rūšis švenčių, dėl kurių aš norėčiau, kad būtų mažiau sąžinės graužaties: tai baliai vedybinio amžiaus jaunuoliams. Niekada nesuvokiau, kodėl taip bijoma šokių ar susibūrimų tokiomis progomis, tarsi šokti būtų blogiau nei dainuoti, tarsi tai nevienodai būtų įkvėpta prigimties ir tarsi susiburti bendram pasilinksminimui, padoriam atsipalaidavimui būtų nusikaltimas tiems, kuriems skirta susituokti! Vyras ir moteris buvo sukurti vienas kitam. Dievas nori, kad jie paklustų tam, kam jie skirti, ir be abejonės pirmasis ir švenčiausias iš visų socialinių ryšių – tai santuoka.[1]

Reikėtų pakomentuoti kiekvieną toliau einančio pamokomo ir plataus samprotavimo žodį. Visa argumentacija laikosi ant vienos ašies: esaties vidurdienis išvengia pavojingo pakaitalo. „Žaismingam ir guviam jaunimui" reikia leisti pasimėgauti malonumais, norint išvengti to, kad „jie juos pakeis pavojingesniais malonumais" ir kad „viešų susibūrimų vietą užims sumaniai iš anksto sutarti intymūs susitikimai..." „Nekaltas džiaugsmas linkęs skleistis dienos šviesoje, tačiau nedorybė yra prietemų draugė." (*Laiškas p. d'Alambert'ui*, p. 227). Kita vertus, patį kūną pateikianti nuogybė mažiau pavojinga nei naudojimasis signifikantu drabužio pavidalu, šiaurietišku pakaitalu, „sumania puošmena": ji „ne mažiau pavojinga nei visiška nuogybė, prie kurios pripratus jos pirmasis poveikis gali virsti abejingumu, o gal net ir pasišlykštėjimu". „Argi nėra žinoma, kad statulos ir paveikslai žeidžia akį tik tada, kai drabužiai nuogybes paverčia nepadoriomis? Tiesioginė juslių galia yra silpna bei ribota – tik įsiterpus vaizduotei jos įgauna didžiausią griaunamąjį poveikį, mat vaizduotė stengiasi sužadinti geismus." (P. 232). Atkreipkime dėmesį į tai, kad čia, siekiant iliustruoti pakaitalo pavojų, kurio veiksmingumas reiškiasi per vaizduotę, pasirenkama reprezentacija – paveikslas, o ne juslinis suvokimas. Netrukus pastebėsime, kad vienoje išnašoje, įterptoje pačiame santuokos išaukštinimo viduryje, Rousseau, numatydamas, kad būsimosios kartos gali klaidingai jį suprasti, galimoms jų reakcijoms padaro tik vieną išimtį:

[6] P. 226. Čia pridursime ištrauką iš veikalo *Emilis*: „...pavasariui atėjus, sniegas ištirpsta, o santuoka lieka. Apie tai reikia galvoti visais metų laikais." (P. 570).

Man kartais smagu įsivaizduoti, kaip daugelis vertins mano skonį pagal mano tekstus. Bus sakoma nedvejojant: „Šis žmogus pamišęs dėl šokių". O man šokiai kelia nuobodulį. „Jis nepakenčia teatro." O aš visa širdimi mėgstu teatrą. „Jis nekenčia moterų." O štai dėl šito mane visai nesunku išteisinti. (P. 229).

Taigi šiaurė, žiema, mirtis, vaizduotė, reprezentantas, geismų sužadinimas – visa ši papildomų reikšmių serija reiškia ne kokią nors natūralią vietą ar pastovias ribas, bet veikiau tam tikrą periodiškumą. Metų laikų kaitą. Laikinėje sąrangoje ar veikiau kaip pats laikas šios reikšmės rodo procesą, kurio metu esamybės esatis atsiskiria nuo savęs pačios, papildo save pačią, pamaino save nebūdama, randasi pakeisdama save. Kaip tik tai norėtų nutrinti esaties kaip artumo sau metafizika, suteikdama pirmenybę tam tikrai absoliučiai dabarčiai, esamybės *gyvybei*, gyvai dabarčiai[i]. Tuo tarpu reprezentavimo šaltis ne tik suardo esatį sau, bet ir esamybės, kaip absoliučios laikiškumo formos, pirmapradiškumą.

Rousseau tekste kas kartą, kai atrodo, kad pakaitalo fatališkumas apriboja esatį, sugrįžtama prie esaties metafizikos ir ji nuolat apibendrinama. Prie pasislėpusios esaties visuomet reikia pridurti esaties priedą-pakaitalą. Darbe *Vienišiai* Rousseau sako: „Didysis vaistas nuo šio pasaulio vargų" – tai „ištirpimas esamoje akimirkoje". Esamybė yra pirmapradė, o tai reiškia, kad kilmės apibrėžimas visuomet turi esaties pavidalą. Gimimas – tai esaties gimimas (gimimas-esatis). Iki gimimo nėra esaties. Ir kai tik esatis, būdama savęs pačios retencija ar anticipavimas, įskelia savo pilnatvę ir užmezga savo istoriją, prasideda mirties veikla. Gimimas apskritai užrašomas taip, kaip Rousseau aprašo savo paties gimimą: „Savo motinai aš kainavau gyvybę, ir mano gimimas buvo mano pirmoji nelaimė" (*Išpažinimai*, p. 7). Kiekvieną kartą, kai Rousseau mėgina vėl užčiuopti esmę (kilmės, teisės, idealios ribos pavidalu), jis mus visuomet atveda prie pilnutinės esaties taško. Jis domisi ne tiek esamybe, ne tiek buviniu-esamybe, kiek esamybės esatimi, jos esme, kuri pasirodo sau ir per retenciją užlaikoma savyje. Esmė yra esatis. Kaip gyvybė, t. y. kaip esatis sau, ji yra gimimas. O kadangi esamybė išeina iš savęs vien tam, kad sugrįžtų į save, yra įmanomas at-gimimas, kuris vienintelis, beje, suteikia galimybę visiems kilmės atkartojimams. Rousseau samprotavimas ir klausimai įmanomi tik kaip kilmės at-gimimo ar suaktyvinimo anticipavimas.

[i] *le présent-vivant* – žr. skyrelio *Pleištas* iii vert. paaiškinimą, p. 92.

At-gimimas, prisikėlimas ar pabudimas, nepaisant jų neužčiuopiamumo, visuomet vis pasisavina į save sugrįžtančios esaties pilnatvę.

Šis sugrįžimas prie kilmės esaties įvyksta po kiekvienos katastrofos, bent jau tada, kai ji *apverčia* gyvenimo tvarką jo nesugriaudama. Po to, kai dieviškas pirštas *apvertė* pasaulio tvarką, Žemės rutulio ašį palenkdamas virš visatos ašies, ir šitaip panoro, kad „žmogus būtų socialus", atsiranda galimybė švęsti prie vandens šaltinio, o patiriant geismą iš karto tiesiogiai patiriamas malonumas. Po to, kai antrajame *Pasivaikščiojime* „didžiulis danų šuo" *apvertė* Jeaną-Jeacques'ą ir jis „parpuolė" („mano galva atsidūrė žemiau kojų"), iš pradžių jis *pasakoja* „nelaimingą atsitikimą", kurio negalėjo [sąmoningai] išgyventi, o kai Rousseau mums aiškina, kas įvyko tą akimirką, kai, pasak jo, „aš susigriebiau", „aš susivokiau" (jis kartoja du kartus), tuomet iš tiesų visuomet pagal tą patį modelį jis aprašo išbudimą kaip naują prabudimą grynai esačiai: tai nei anticipavimas, nei prisiminimas, nei palyginimas, nei perskyra, nei artikuliacija, nei situacija. Vaizduotė, atmintis ir ženklai yra nutrinti. Peizaže – tiek fiziniame, tiek dvasiniame – visi orientyrai yra natūralūs:

> Būsena, kurią patyriau tą akimirką, yra pernelyg išskirtinė, ir aš negaliu jos neaprašyti.
> Naktis artinosi. Mačiau dangų, keletą žvaigždžių, šiek tiek žalumos. Šis pirmasis pojūtis buvo nuostabus. Tuomet jaučiau save tik per šį pojūtį. Tą akimirką gimiau gyvenimui ir man atrodė, kad savo lengva egzistencija užpildau visus savo matomus daiktus. Visiškai būdamas dabarties akimirką, aš neturėjau jokių prisiminimų. Nesuvokiau savęs kaip individo, nieko nenutuokiau apie tai, kas man nutiko. Nežinojau, nei kas aš esu, nei kur aš esu. Nejaučiau nei skausmo, nei baimės, nei nerimo.

Ir panašiai kaip prie vandens šaltinio ar Šv. Petro saloje, mėgavimasis gryna esatimi yra mėgavimasis tam tikru tekėjimu. Gimstanti esatis. Gyvenimo kilmė, kraujo panašumas į vandenį. Rousseau tęsia:

> Mačiau, kaip teka mano kraujas, tarsi būčiau matęs tekantį upelį, net nesusimąstydamas, kad šis kraujas priklauso man. Visa savo esybe jaučiau nuostabią ramybę, ir kai tik apie tai prisimenu, negaliu surasti nieko panašaus tarp visų man žinomų malonumų. (P. 1005).

Ar iš tikrųjų esama kokio nors archetipiškesnio malonumo? Šis malonumas, kuris yra vienintelis, kartu yra tikrąja to žodžio prasme *neįsivaiz-*

duojamas. Tai vaizduotės paradoksas: ji vienintelė išbudina ar pažadina geismą, bet ji vienintelė dėl tos pačios priežasties ir tuo pačiu judesiu pranoksta ar padalija esatį. Rousseau norėtų atskirti išbudimą esačiai nuo vaizduotės veikmės, jis visuomet veržiasi šios nepasiekiamos ribos link. Mat esaties išbudimas mus tuoj pat sviedžia ar nustumia už esaties ribų, kur mus „veda... tas gyvas viską numatantis ir viskuo pasirūpinantis interesas, kuris... visuomet nusviedžia toli nuo dabarties ir kuris gamtos žmogui nieko nereiškia" (*Dialogai*[1]). Vaizduotė, kaip reprezentavimo funkcija, taip pat yra ir įlaikinanti funkcija, dabarties[i] pranokimas ir esaties perviršių ekonomija. Dabartis būna išskirtinė ir pilnutinė (tačiau ar tuomet galima kalbėti apie esatį?) tik vaizduotės sapne: „Mieganti vaizduotė visiškai negali skleistis dviem skirtingais laikais" (*Emilis*, p. 69). Kai pasirodo vaizduotė, atsiranda už mirtį blogesnių ženklų – popierinių pinigų ir laiškų:

> Kiek yra tokių prekeivių, kuriuos pakanka paliesti Indijoje, ir jie ims šaukti Paryžiuje!.. Matau gyvybingą, linksmą, budrų, gerai atrodantį žmogų, jo buvimas kelia džiaugsmą... Paštu ateina laiškas... ir jis apalpsta. Atsigavęs jis atrodo tarsi tampomas siaubingų konvulsijų. Beproti! Ką blogo tau padarė tas popieriaus lakštas? Kokią kūno dalį iš tavęs atėmė?.. Mes nebeegzistuojame ten, kur esame, mes egzistuojame tik ten, kur nesame. Argi verta šitaip bijoti mirties, jei tai, kuo gyvename, išlieka? (*Emilis*, p. 67–68).

Pats Rousseau šią reikšmių grandinę (esmė, kilmė, esatis, gimimas, atgimimas) sujungia su klasikine metafizika, kurioje buvinys suvokiamas kaip *energija*, mat būties ir laiko santykį jis aiškina remdamasis dabartimi kaip aktualia būtimi (*energeia*):

> Išsilaisvinęs iš nerimą keliančių vilčių ir *tikras, kad šitaip pamažu prarasiu nerimą keliančius geismus*, matydamas, kad praeitis man nieko nebereiškia, aš stengiausi tapti žmogumi, kuris pradeda gyventi. Sakiau sau, kad iš tiesų *mes visuomet tik pradedame ir kad mūsų egzistencijoje nėra kitų sąryšių kaip tik dabarties akimirkų seka, kurioje pirmoji akimirka yra visuomet aktualiai esanti*. Mes gimstame ir mirštame kiekvieną savo gyvenimo akimirką.

Iš to seka, – tačiau Rousseau daro viską, kad praleistų šį *sąryšį*, – jog pati esaties esmė, jei jau ji visuomet turi atsikartoti kitoje esatyje,

[1] Taip pat žr. *Emilis*, p. 66–69.

[i] *l'excès du présent* – apie žodį *le présent* žr. skyrelio *Pleištas* ii vert. paaiškinimą, p. 91.

pirmapradiškai pačioje esatyje atveria reprezentavimo struktūrą. Ir jei esmė *yra* esatis tikrąja to žodžio prasme, tuomet nėra esaties esmės nei esmės esaties. Esama reprezentavimo žaismo, ir praleisdamas šį sąryšį ar šią pasekmę, Rousseau išmeta iš žaidimo žaismą: jis išsisukinėja[i], o tai tik kitas būdas žaisti ar veikiau, kaip sako žodynai, (į ką nors) žiūrėti pro pirštus[ii]. Čia apeinama kaip tik tai, kad reprezentacija ne ištinka esatį iš išorės, bet glūdi jos viduje kaip pati jos patyrimo, jos geidimo bei mėgavimosi ja sąlyga. Vidinis esaties sudvigubėjimas, jos susidvejinimas leidžia esačiai pasirodyti kaip tokiai, t. y. nuslėpdamas mėgavimąsi nepasitenkinime jis verčia esatį išnykti kaip tokią. Iškeldamas reprezentaciją į išorę – o tai reiškia išorybę iškeldamas į išorę – Rousseau norėtų paversti esaties pakaitalą paprasčiausiu grynu priedu, atsitiktinumu, šitaip geisdamas apeiti tai, kas esaties viduje ir jos pėdsake reikalauja pamainančiojo ir kas konstituojasi tik per šį reikalavimą.

Iš čia atsiranda laiškas[iii]. Raštas – tai reprezentuojančio kartojimosi blogis, geismą atveriantis ir mėgavimąsi išsaugantis[iv] antrininkas. Literatūrinis raštas, *Išpažinimų* pėdsakai išduoda šį esaties susidvejinimą. Rousseau pasmerkia rašto blogį ir rašyme ieško išganymo. Rašymas simboliškai atkartoja mėgavimąsi. O kadangi mėgavimasis visuomet reiškėsi tik per tam tikrą atsikartojimą, rašymas, šaukdamasis mėgavimosi, kartu jį ir suteikia. Rousseau dėl to išsisukinėja, bet prisipažįsta patiriąs malonumą. Mes prisimename tuos tekstus („Šitaip sau sakydamas aš mėgavausi ir mėgaujuosi iki šiol..." „Iki šiol mėgaujuosi malonumu, kurio nebėra..." „Nuolat svarstydamas apie savo praėjusią laimę, aš jos šaukiuosi ir vis ją gromuliuoju, ir tam tikra prasme netgi vėl iš naujo ja mėgaujuosi, kai noriu"). Raštas *reprezentuoja* (visomis šio žodžio prasmėmis[v]) mėgavimąsi. Raštas žaidžia mėgavimusi, jį paverčia nesančiu ir esančiu. Jis yra žaismas. Ir kaip tik todėl, kad jis yra atkartojamo mėgavimosi proga, Rousseau rašo ir tuo pat metu smerkia raštą: „Aš užfiksuosiu raštu tas [„nuostabias kontempliacijas" – J. D.], kurios dar galės sugrįžti:

[i] *il élude* – Derrida čia naudojasi šiame žodyje glūdinčia šaknimi, kylančia iš lotyniškos šaknies *ludere* – „žaisti". Be to, *éluder* („išsisukti, išvengti, apeiti") fonetiškai susisieja su prieš tai einančiu žodžiu *élider* „praleisti" (Rousseau praleidžia sąryšį).

[ii] *se jouer (de)* – ši idioma taip pat gali būti verčiama „(iš ko nors) pasišaipyti, ignoruoti, nepaisyti". *Jouer* reiškia „žaisti".

[iii] *la lettre* – taip pat galima versti „raidė; raštas".

[iv] *re-gardant* – *regarder* reiškia „žiūrėti", tačiau čia Derrida žaidžia šio žodžio etimologija, brūkšneliu atskirdamas jo priešdėlį: *re-* – „vėl, pakartotinai", *garder* – „saugoti, išlaikyti".

[v] Apie žodžio „reprezentacija" daugiareikšmiškumą žr. skyrelio *Išorė ir vidus* i vert. paaiškinimą, p. 50.

kiekvieną kartą pakartotinis jų skaitymas man leis vėl jomis mėgautis" (*Svajonės*, p. 999).

Visas šis aplinkkelis leidžia parodyti, kad universali Leibnizo ženklų sistema, jei tik į ją neįdedamas koks nors jai išoriškas geismas, reprezentuoja pačią mėgavimosi mirtį. Ji priveda reprezentanto perviršį iki kraštutinės ribos. Fonetinis raštas, kad ir koks abstraktus ir arbitralus būtų, išsaugo šiokį tokį ryšį su reprezentuojamo balso esatimi, su galima jo esatimi apskritai, taigi ir su kokio nors jausmo esatimi. O raštas, kuris radikaliai nutraukia ryšius su *phonē*, galbūt yra racionaliausia ir efektyviausia mokslinė mašina: jis nebeatliepia jokiam geismui ar veikiau *geismui jis paskelbia mirtį*[i]. Jis buvo tai, kas jau balse veikė kaip raštas ir mašina. Tai grynas reprezentantas be reprezentuojamojo ar be natūraliai su juo susijusios reprezentuojamojo sąrangos. Štai kodėl šis grynas konvencionalumas, būdamas grynas, liaujasi būti vartojamas „civilizuotame gyvenime", kuriame prigimtis visuomet susipynusi su konvencija. Čia konvencijos tobulinimas pasiekia savo priešingą kraštutinumą, jis yra miesto-valstybės mirtis ir tobulas susvetimėjimas. Rašytinio susvetimėjimo *telos* Rousseau požiūriu yra įgavęs mokslinio ar techninio rašto pavidalą visur, kur tik jis gali veikti, t. y. net už „mokslo" ir „technikos" sričių ribų. Neatsitiktinai mitologijoje (konkrečiai – egiptiečių) mokslų ir technikos dievas yra taip pat ir rašto dievas, ir neatsitiktinai būtent jį (Totą, Teutą, Teuthus ar jo graikišką atitikmenį Hermį – gudrybės, prekybos ir vagių dievą) Rousseau kaltina savo *Samprotavime apie mokslus ir menus*. (Jau Platonas *Faidro* pabaigoje jį demaskavo išradus raštą):

> Tai buvo sena iš Egipto į Graikiją perėjusi tradicija, kurioje dievas, atėmęs iš žmonių ramybę, buvo mokslų išradėjas*... Iš tiesų vartydami pasaulio metraščius ar nepatikimas kronikas pamainydami filosofiniais tyrimais, nesurasime tokios žmogiško pažinimo kilmės, kuri atitiktų įprastai pateikiamą jos idėją... Žmogiško pažinimo kilmės nežinojimas yra palikęs pernelyg gilų pėdsaką pažinimo objektuose...
>
> * Nesunkiai galime pastebėti pasakojimo apie Prometėją alegoriją: ir neatrodo, kad graikai, prikalę Prometėją prie Kaukazo kalnų, apie jį galvojo palankiau nei egiptiečiai apie savo Dievą Teuthus'ą (p. 12).

[i] *il signifie sa mort au désir* – įprasta *signifier* reikšmė „reikšti, ženklinti", todėl pažodžiui būtų galima versti „jis ženklina geismui jo paties mirtį".

Kilmės pakaitalas

Paskutiniuosiuose skyriaus *Apie raštą* puslapiuose rašto kritika, įvertinimas ir istorija *deklaruoja* visišką rašto išoriškumą, bet *aprašo*, kaip rašytinis principas veikia kalbos viduje. Išorės blogis – ateinąs iš išorės, bet taip pat traukiąs išorėn, lygiai kaip (nors tai veikia priešinga kryptimi) sakoma „tėvynės trauka“[i] – slypi pačioje gyvosios šnekos šerdyje kaip jos nusitrynimo principas ir santykis su savo pačios mirtimi. Kitaip sakant, iš tiesų nepakanka (ir čia kalbama ne apie tai) parodyti buvimą viduje to, ką Rousseau laikė išorišku. Čia veikiau siekiama suteikti galimybę išorinę galią mąstyti kaip vidujybę – šnekos, ženklinamos prasmės, esamybės kaip tokios vidujybę konstituojančią galią ta prasme, kuria prieš tai sakėme, jog mirtinas reprezentacinis antrinimas-sudvejinimas konstituoja gyvą dabartį ir nėra tiesiog prie jos prijungiamas kaip priedas, tiksliau, ją konstituoja paradoksaliai prie jos prisijungdamas. Taigi čia kalbama apie pirmapradį pakaitalą, jei galima surizikuoti šitaip absurdiškai pasakyti, nors klasikinėje logikoje toks pasakymas būtų visiškai nepriimtinas. Veikiau apie kilmės pakaitalą[ii], kuris pamaino trūkstamą kilmę ir kuris vis dėlto nėra išvestinis, jis yra pirmapradis, originalus, panašiai kaip sakoma „originali, tikra moneta“[iii].

Šitaip išaiškėja tai, kad absoliuti rašto *kitybė* vis dėlto gali iš išorės paveikti gyvą šneką jos viduje, ją *iškreipti*[iv]. Raštas turi, kaip matėme, nepriklausomą istoriją ir, nepaisant jo raidos nelygumų, struktūrinių sąryšių žaismo, palieka žymę šnekos istorijoje. Nors raštas gimsta iš „kitokios prigimties poreikių“ ir „dėl aplinkybių, visiškai nepriklausomų nuo tautų amžiaus“, nors šių poreikių galėjo „niekada neatsirasti“, šio absoliutaus atsitiktinumo įsiveržimas nulėmė esminės istorijos vidų ir paveikė vidinę gyvenimo vienovę, ją *užkrėtė tikrąja to žodžio prasme*[v]. Vadinasi, keista

[i] *le mal du pays* – tėvynės trauka, arba nostalgija, veikia taip pat kaip ir „išorės blogis“, tik tai yra iš vidaus kylantis ir į „vidų“, į savą gimtinę traukiantis jausmas. Prancūzų kalboje šis palyginimas su nostalgija veikia ne tik empirinėje, bet ir kalbinėje plotmėje, nes jis visiškai atitinka pasakymą *le mal du dehors* („išorės blogis“).

[ii] *le supplément d'origine* – šį pasakymą galima interpretuoti ir kaip priklausymo, ir kaip pažyminio kilmininką, t. y. ir kaip kilmei priklausantį pakaitalą, ir kaip pakaitalą, kuris yra iš pat pradžių, kuriam būdingas pirmapradiškumas („pirmapradis pakaitalas“). Derrida reikalingos abi prasmės ir jis čia pat jas išskleidžia.

[iii] *une pièce d'origine* – pažodžiui šis pasakymas būtų verčiamas „kilmės moneta“.

[iv] *altérer* – apie šį veiksmažodį žr. skyrelio *Išorė ir vidus* i vert. paaiškinimą, p. 60. Čia pabrėžiamas šio žodžio bendrašakniškumas su žodžiu „kitybė“ (*altérité*).

[v] *littéralement* – pažodžiui verčiant *littéral* reiškia „paraidinis“.

pakaitalo esmė – neturėti esmiškumo, mat pakaitalas gali niekada ir neatsirasti[i]. Beje, tikrąja to žodžio prasme pakaitalas visuomet yra bevietis: jis niekuomet nėra esantis čia ir dabar. Jei jis būtų esantis, jis nebūtų tuo, kas yra – pakaitalu, užimančiu ir išlaikančiu kito vietą[ii]. Tad tai, kas iškreipia aktyvią kalbos energiją („Raštas, kuris, atrodo, turėtų fiksuoti kalbą, yra kaip tik tai, kas ją iškreipia. Jis pakeičia ne kalbos žodžius, bet jos dvasią"), pirmiausia neturi savo vietos, neegzistuoja[iii]. Mažiau negu niekas ir vis dėlto, sprendžiant iš jo poveikio, daug daugiau negu niekas. Pakaitalas nėra nei esatis, nei nesatis. Jokia ontologija negali apmąstyti jo veikimo.

Panašiai, kaip vėliau Saussure'as, Rousseau nori išlaikyti rašto sistemos išoriškumą ir kartu tvirtinti apie pražūtingą jo veiksmingumą, kurio simptomai išryškėja kalbos kūne. Tačiau ar mes čia sakome kažką kita? Taip, tiek, kiek parodome išorybės buvimą viduje, o tai reiškia atsisakyti etinio vertinimo ir apie raštą mąstyti anapus gėrio ir blogio. Ir ypač *taip* tiek, kiek žymime negalimybę suformuluoti pamainomumo procesą klasikinio logoso, tapatybės logikos, ontologijos, esaties ir nesaties priešpriešos, pozityvumo ir negatyvumo, ir netgi dialektikos ribose, juolab jei dialektika apibrėžiama esaties ir pakartotinio įsisavinimo akiratyje, kaip visuomet darė spiritualistinė ar materialistinė metafizika. Savaime suprantama, šios negalimybės *žymėjimas*[iv] tik per plauką išvengia metafizikos kalbos. O visais kitais atžvilgiais jis turi naudotis logikos, kurią dekonstruoja, resursais. Ir šitaip joje atrasti atramos taškus.

Supratus, kad substitutas pakeičiamas substitutu, neįmanoma į substituciją žiūrėti kaip į blogį. Ar ne tai *aprašo Esė*? „Raštas išraiškingumą pakeičia tikslumu". Išraiškingumas – tai afekto, jausmo išraiška, iš kurios ir kilo kalba, šneka, kuri iš pradžių pakeitė *tonu* ir *galia* pasižymėjusį giedojimą. Tonas ir galia reiškia *esantį balsą*: jie ankstesni už sąvoką, jie yra ypatingi, be to, susiję su balsiais, su balsiniu, o ne priebalsiniu kalbos

[i] *n'avoir pas lieu* – apie šį idiominį posakį žr. skyrelio *Estampas ir formalizmo dviprasmybės* iii vert. paaiškinimą, p. 262.

[ii] *tenant le lieu et maintenant la place de l'autre* – pusdalyvyje *maintenant* („išlaikančiu") skamba taip pat ir prieveiksmis „dabar" (*maintenant*) ar daiktavardis „dabartis" (*le maintenant*), mat čia svarbi vietos ir dabarties momento sąsaja.

[iii] *n'a pas lieu* – čia kartu pateikiami du to paties pasakymo vertimai (pažodinis ir perkeltinis), mat pasakymo *avoir lieu* pažodinis vertimas („turėti vietą") susisieja su prieš tai einančiais sakiniais, o perkeltinis ir kartu įprastinis šios idiomos vertimas („atsirasti; būti, egzistuoti") pratęsiamas kitame sakinyje, kuriame apie raštą kalbama kaip apie nieką, t. y. kaip apie nesantį, realiai tarsi neegzistuojantį, nors ir darantį poveikį.

[iv] *désignation* – galima versti: „nurodymas, paženklinimas". Šį žodį autorius veikiausiai išskiria dėl jo bendrašakniškumo su žodžiu *signe* („ženklas").

aspektu. Išraiškos galią turi tik balsinis garsas, tik ta akimirka, kai subjektas pats asmeniškai yra štai čia ir išreiškia savo jausmą. Kai subjekto čia nebėra, galią, intonavimą, intonaciją užgožia sąvoka. Tuomet rašoma, intonacija tuščiai „pamainoma" „intonaciniais ženklais", viskas pajungiama dėsnio bendrybei: „Rašydami esame priversti visus žodžius vartoti įprasta, bendra reikšme, o kalbėdami reikšmę galime varijuoti keisdami toną ir ją nustatyti taip, kaip mums patinka. Neįmanoma, kad rašytinė kalba ilgai išsaugotų gyvybingumą, būdingą vien šnekamajai kalbai".

Tad raštas visuomet atoniškas. Subjekto vietą jame užima kitas, ji yra nuslėpta. Šnekamoji frazė, kuri galioja tik vieną sykį ir tėra „tinkama tik tai vietai, kurioje ji esti [ištariama]", netenka savo vietos ir prasmės vos tik yra užrašoma. „Priemonės, kuriomis siekiama tai pamainyti, išplečia, prailgina rašytinę kalbą, o iš knygų pereidamos į kalbėjimą, susilpnina pačią šneką."

Tačiau Rousseau galėjo pasakyti „užrašome balsus, o ne garsus" tik todėl, kad balsai nuo garsų skiriasi kaip tik tuo, jog leidžia atsirasti raštui, būtent priebalsėms ir artikuliacijai. O šios pakeičia tik pačios save. Iš artikuliacijos, pakeitusios intonaciją, ir kilo žodinės kalbos. Iškreipimas raštu – tai pirmapradė išorybė. Iš jo kyla kalba apskritai. Rousseau tai aprašo, nors ir nedeklaruoja. Jis tai daro kontrabandiniu būdu.

Šneka be priebalsinio principo, t. y., pagal Rousseau, nuo bet kokio rašto apsaugota šneka, išvis nebūtų šneka[1]: ji laikytųsi ant fiktyvios neartikuliuoto ir visiškai natūralaus riksmo ribos. Ir priešingai, vien iš priebalsių ir vien iš artikuliacijų sudaryta šneka taptų grynu raštu, algebra arba mirusia kalba. Tad šnekos mirtis – tai kalbos horizontas ir jos kilmė, tačiau toks horizontas ir tokia kilmė, kurių neaptiksime ties išorinėmis kalbos ribomis. Kaip visuomet mirtis, kuri nėra nei turinti ateiti, nei praėjusi dabartis, veikia šnekos vidų kaip jos pėdsakas, jos rezervas, jos vidinis ir išorinis skirsmas – kaip jos pakaitalas.

[1] Rousseau svajoja apie neartikuliuotą kalbą, tačiau kalbų kilmę aprašo kaip perėjimą nuo riksmo prie artikuliacijos. Priebalsis, kuris, jo supratimu, neatskiriamas nuo artikuliacijos, yra garso tapimas kalba, fonetinis natūralaus garsiškumo tapsmas. Galima būtų sakyti, kad priebalsis, įrašydamas garsą į priešpriešą, jam suteikia lingvistinį pagrįstumą. Priešindamasis paplitusiam prietarui, Jakobsonas parodė, kad „mokantis kalbos, pirmoji balsių priešprieša atsiranda vėliau už pirmąsias priebalsių priešpriešas. Taigi esama stadijos, kai priebalsiai atlieka skiriamąją funkciją, tuo tarpu vienintelis balsis tuomet yra tik atrama priebalsiui ir medžiaga išraiškų variacijoms. Taigi priebalsiai įgauna fonemų vertes anksčiau už balsius" (*Fonetiniai vaikų kalbos dėsniai ir jų vieta bendrojoje fonologijoje*, in *Selected writings*, I, p. 325).

Tačiau Rousseau negalėjo mąstyti šio *iki* šnekos atsirandančio ir *pačioje* šnekoje esančio rašto[i]. Tiek, kiek Rousseau priklausė esaties metafizikai, jis *svajojo* apie paprastą mirties išorybę gyvenimui, blogio išorybę gėriui, reprezentacijos išorybę esačiai, signifikanto išorybę signifikatui, reprezentanto išorybę reprezentuojamajam, kaukės išorybę veidui, rašto išorybę šnekai. O juk visos šios priešpriešos neišraunamai įsišaknijusios esaties metafizikoje. Ir jomis naudojantis galima veikti tik jas nuverčiant, t. y. jas patvirtinant. Pakaitalas nepriklauso nė vienam iš šių terminų. Ir ypač jis nėra labiau signifikantas nei signifikatas, labiau reprezentantas nei esatis, labiau raštas nei šneka. Joks šios serijos terminas jai priklausydamas negali valdyti skirsmo ar pamainomumo ekonomijos. Rousseau *svajonė*[ii] buvo tokia: prievarta įvesti pakaitalą į metafiziką.

Bet ką tai reiškia? Ar sapno, svajonės ir budrumo priešprieša nėra dar viena metafizikos reprezentacija? Ir kas gi turėtų būti sapnas, kas turėtų būti raštas, jei, kaip dabar jau žinome, galima sapnuoti rašant? O jei sapno scena visuomet yra rašto scena? Veikalo *Emilis* vieno puslapio apačioje, eilinį sykį mus perspėjęs dėl knygų, rašto, ženklų pavojaus („Kam reikia į jų galvas įrašyti ženklų katalogą, kuris jiems nieko nereprezentuoja?"), supriešinęs šių dirbtinių ženklų „raižinį" su gamtos knygos „nenutrinamais ženklais", Rousseau prideda išnašą: „...košmariški sapnai mums pateikiami rimtais veidais kaip filosofija. Man pasakys, kad aš taip pat sapnuoju. Sutinku, bet skirtingai nuo kitų neatsargių žmonių, aš savo sapnus pateikiu kaip sapnus, o išbudę žmonės galės nuspręsti, ar juose esama ko nors naudingo".

[i] *écriture qui a lieu* avant *et* dans *la parole.*

[ii] *le rêve* – galima versti ir „sapnas". Derrida šiame ir kituose sakiniuose naudojasi šio žodžio dviprasmiškumu. Bet kokiu atveju svajonę ir sapną čia sieja neįsisąmonintas ar pusiau įsisąmonintas geismas.

ŽODYNĖLIS

absence – nesatis
accès – prieiga
accessoire – šalutinis
accent – intonacija
accentuation – intonavimas; intonacijos ženklai
accumuler – sutelkti
addition – pridėjimas
adjoint – padėjėjas
affect – poveikis; afektas
affection – jausmas
affirmation – teigimas
affirmer – (pa)tvirtinti
allocution – kalbėjimasis
altération – gadinimas; iškreipimas, iškraipymas
altérer – iškreipti; pagesti
animale – gyvūno, gyvūniškas; gyvuliškas
animalité – gyvuliškumas
annuler – anuliuoti
anticipation – anticipavimas
apparaître – pasirodyti
apparaître (le) – pasirodymas
appellation – pavadinimas, vadinimas
appeller – (pa)vadinti
appétit – poreikis
arbitraire – arbitralus
archi-écriture – archiraštas
archi-parole – archižodis
archi-trace – archipėdsakas
articulation – artikuliacija, artikuliavimas, sąryšis, sankaba
articuler – artikuliuoti, išnarstyti
articuler (s') – persipinti; tarpusavy susieti
artifice – gudrybė, klasta
artificieux – klastingas
artificiel – dirbtinis
assembler – susitelkti
assemblée (l') – susirinkimas
assimilation – asimiliavimas; sutapatinimas
assurance – garantija
auto-affection – saviveika, savijauda
autorité – valdžia
auxiliaire – pagalbinis
aventure – nuotykis
aveuglement – aklumas
besoin – reikmė
biffer – nubraukti
bouleversement – perversmas
brisure – pleištas
briser (se) – įskilti
capitalisation – kapitalizavimas
caractère écrit – rašmuo
caractéristique – ženklai, (Leibnizo) ženklų teorija
cécité – aklumas
chant – giedojimas, giesmė, dainavimas
civilisation – civilizacija
clôture – aptvara
cohérence – rišlumas, sąryšingumas
collocution – pokalbis
colloque – pašnekesys
commander – viešpatauti, valdyti, reikalauti
complicité – bendrystė

concept – samprata, sąvoka
conceptualité – sąvokų sistema
consignation – užrašymas
contamination – užkrėtimas
contingent – atsitiktinis
continuité – tolydumas
conversion – atsivertimas
corps propre – (nuo)savas kūnas
corruption – pagedimas
coupure – lūžis, atotrūkis
courant – įprastas
crainte – baimė
décadence – nuopuolis
décalage – neatitikimas
décaler – neatitikti
déchiffrer – iššifruoti
déclaration – deklaravimas
découpage – suskaidymas į dalis
dédoubler – susidvejinti
dégradation – nuosmūkis
déguisement – slepiamasis apdaras
déplacement – perkėlimas, poslinkis
dépossesion – užvaldymo praradimas
dépravation – iškrypimas
dérivation – išvestinumas; atšaka
désédimentation – nuosėdų pašalinimas
désédimenter – nuvalyti sluoksnį
désigner – reikšti, nurodyti
désignation – nurodymas
désir – geismas; troškimas
détour – aplinkkelis, lankstas
développement – raida
différance – skirsmas
différence – skirtis; skirtumas
différenciel – diferencinis
différent (le) – besiskiriantis
différer – skirti-uždelsti, atidėti
discontinuité – netolydumas
discours – samprotavimas; kalbėjimas
dispersion – išsibarstymas
dissimulation – paslėptis
distance – distancija; atstumas
division – padalijimas
domestique – savų namų
domination – viešpatavimas
donné (le) – duotybė
double (le) – dublikatas
doublement – sudvigubėjimas
doubler – dubliuoti
écart – nukrypimas, išretinimas, nuotolis
écrit (l') – raštiškumas
écriture – raštas, rašymas
échange – mainai
éducation – lavinimas
effacer – nutrinti
effacement – nutrynimas
effet – poveikis; efektas
élément – stichija; terpė
empreinte – įspaudas
en droit – iš principo
en fait – faktiškai
en général – apskritai
énoncé – pasakymas
enseignement – mokymas
entendement – suvokimas
entamer – pažeisti; pagadinti; įsirėžti; pradėti
équivalent – atitikmuo
espacement – suerdvinimas
étant (l') – buvinys
excès – nesutvardomumas, perviršis
exclure – pašalinti
exclusion – pašalinimas
exorbitant (l') – peržengiantis ribas
expatrition – ekspatriacija
exposer – išstatyti
expropriation – nusavinimas
extériorité – išorybė; išoriškumas
évolution – evoliucija, raida
factice – dirbtinis
faculté – gebėjimas
figuration – figūratyvizavimas, atvaizdavimas
figuratif – figūratyvinis
figuré – atvaizduojamas
fixation – užsifiksavimas
général – bendras
grammatologie – gramatologija
graphe (le) – rašmuo
graphie – rašmuo

graphique (la) – grafika
graphique (le) – grafikas
graphique – rašymo
graphisme – grafinis vaizdas
historial – istoriškas
historique – istorinis
horizont – horizontas, akiratis
image – atvaizdas; vaizdinys
imitation – imitacija, imitavimas
immédiate – netarpiškas
immotivation – nemotyvuotumas
inalterable – nepažeidžiamas
inanimé – bedvasis
inaugurale – pradinis
incision – įraiža
index – rodiklis
indice – rodiklis, nuoroda
indication – nuoroda
inflexion – moduliacija
innocence – nekaltybė
inscription – užrašymas, užrašas, įrašas
insignifiance – bereikšmiškumas
instituer – įsteigti
institution – steigtis; steiginys
instruction – auklėjimas
interdiction – uždraudimas
intériorisation – patalpinimas į vidujybę
intervalle – intervalas
inverser – iškreipti
inversion – iškreipimas
irréversible – nesugrąžinamas
itération – iteracija
jeu – žaismas, žaidimas
jouir – mėgautis
langage – kalba
langue – [žodinė] kalba
linéarisation – suvedimas į liniją
linéarité – linijiškumas
linguistique – kalbinis, lingvistinis
littéralité – raidiškumas
maniable – parankus
manifestation – raiška; apraiška
marque – žymė; žymiklis
marquer – žymėti
médiation – įtarpinimas
mimétique (la) – mėgdžiojimas
mnémotechnique – mnemotechnika
mode – tonacija, būdas
modifiable – kaitaliojamas
modification – permaina, atmaina
modifier – permainyti
nature – gamta, prigimtis
naturelle – natūralus, prigimtinis
nom – vardas, įvardijimas, pavadinimas
nommer – įvardyti
non-différence – neskirtis
non-présence – neesatis
non-signification – nereikšmė
notation – užrašymas
noter – užrašyti
objectivité – objektyvybė, objektyvumas; objektiškumas
oblitérer – užantspauduoti; nustelbti
oblitération – užantspaudavimas
obsession – apsėstumas
occultation – užtemdymas, užtemimas
opposition – priešprieša
orale – sakytinis
ordre – sąranga tvarka, laipsnis
organisation – tvarka, suformavimas, formavimas, susiformavimas
origine – kilmė, pradžia
originaire – pirmapradis, pirminis
original – ypatingas, originalus
originalité – savitumas
originel – pirmapradis
oublie (l') – užmarštis
ouverture – atsivėrimas, proskyna
parcours - eiga
parlée – šnekamoji
parole – šneka, šnekėjimas
particulier – atskiras, paskiras, dalinis
passion – jausmas, aistra
pâtir – kęsmas
pédagogie – auklėjimas
peinture - dailė, piešinys, piešimas
peindre – piešti, atvaizduoti
pénétration – įsiskverbimas
percée – pralauža
perfide – klastingas

perfidie – klasta
permanence – tolydumas
permanent – pastovus
perverse – iškreiptas
perversion – perversija
perversité – perversiškas iškrypimas
pervertir – perversiškai iškreipti
peuple – liaudis
phonétique – fonetinis
phonie – garsiškumas
phonique – garsinis
plénitude – pilnuma
pointe – smailė
porte-parole (le) – atstovas, įgaliotinis
pouvoir – galia; valdžia
premier – pirminis
prescription – priesakas, nustatytas reikalavimas
prescrire – paskirti, įsakyti, būti nulemtam
présence – esatis; buvimas
présence à soi – esatis sau
présent (le) – esamybė
présent vivant – gyvoji dabartis
présentation – pasirodymas, prezentacija
prestige de l'écriture – rašto prestižas
présupposition – išankstinė prielaida
primitif – pirmykštis
principe – principas, pradas
privation – stoka
procédé – būdas
procès – procesas
proche – artimas
production – radimasis; produkavimas; gaminimas (-sis)
produire – kurti, gaminti, rastis
produit – darinys
progrès – pažanga, progresas, progresavimas, raida
progressive – palaipsniškas
prohibition – draudimas
prononciation – tarimas
propre – tikras, grynas
propre (corps) – nuosavas kūnas
propre (le) – savastis
proprement – tiesiogiai
propriété – savastis, tiesiogiškumas, nuosavumas
propreté – grynumas
puissance – galia, potencija
racine – šaknis, kiltis
rature – kryžminis perbraukimas
raturer – perbraukti kryžmai
redoubler – antrinti, sudvigubinti, atkartoti
réduction – redukcija, redukavimas
référence – nuoroda, referencija
refoulement – išstūmimas
refuser – atmesti
reglé – nustatytas; valdomas; taisyklingas
regression – regresas
régularité – reguliarumas
renversement – apvertimas
renverser – apversti, nuversti
renvoi – nuoroda
répétition – kartotė, kartojimasis, pa(si)kartojimas, atkartojimas
representant (l') – reprezentantas
représentation – reprezentacija, atvaizdavimas
représenté (l') – reprezentuojamas dalykas
représenter – reprezentuoti
réserve – rezervas, susilaikymas
ressources – resursai
retardement – uždelstas veikimas
retarder – suvėlinti
rétention – retencija
retenir (se) – užlaikyti, būti užlaikomam
réversibilité – grįžtamumas
révolution – pokytis
rupture – pertrūkis, atotrūkis
ruse – gudrybė
sagesse – skaistumas
savoir – pažinimas
s'ajouter – būti prijungiamam
se constituer – konstituotis, būti konstituotam, susiformuoti
s'entendre-parler (le) – saviprata-kalbėjimas
se dénaturer – iškrypti
se modifier – mainytis

s'ordonner – išsidėstyti
s'organiser – susiformuoti, susijungti
se présenter – pasirodyti
se produire – rastis
secondarité – antraeiliškumas
sédiment – nuosėda
séduire – sugundyti
sens – prasmė
sensation – pojūtis
séparation – atsiskyrimas
servitude – vergija
signaler – žymėti
signifiance – reikštis
signifiant – ženklinantis
signifiant (le) – signifikantas
signification – reikšmė
signifié – ženklinamas
signifié (le) – signifikatas
simagrée – apsimetinėjimas
simple – paprasta
singulier – ypatingas
singularité – ypatingumas
situer – nustatyti vietą
soi (le) – „pats"
sol (l') – dirva
solidarité – vienybė
solide – tvirtas
sonore – garsinis
sonorité – garsiškumas
souffle – kvėpavimas
source – šaltinis
spectacle – reginys
speculation – spekuliacija
stratagème – strateginė priemonė
substitut – substitutas
substitution – substitucija; pakeitimas, pakeičiamumas
substitutif – pakeičiantis
substituer – pakeisti, iškeisti
suppléance – pamainymas
suppléant – pamainantysis
supplément – pakaitalas, priedas
supplémentaire – papildomas, pamainantis
supplémentarité – papildomumas, pamainomumas
suppléer – pamainyti
suppression – panaikinimas
surplomb – pakibimas virš
surplus – perviršis
surprise – staigmena
survenir – ištikti, nutikti
suspendre – suskliausti; suspenduoti
temporalisation – įlaikinimas
totalité – visuma
tour – gudrybė
trace – pėdsakas
tracés (les) – braižas
trait – braižinys, brėžis, bruožas
transfert – transferas
transformation – pokytis
transgression – pažeidimas
unique – vienatinis, vienetinis, unikalus
unité – vienetas, vienovė
usage – vartojimas
usurpation – neteisėtas užgrobimas
validité – pagrįstumas
variabilité – kintamumas
variation – kaita
vécu (le) – išgyvenimas
verbale – žodinis
vicaire – pavaduojantis
viol – išniekinimas
violence – prievarta
violent – prievartaujantis,ūmus
violer – išniekinti
visibilité – regimumas
visible (l') – tai, kas regima
vision – žiūra
vouloir-dire (le) – noras pasakyti
vouloir dire – reikšti
vue – rega
vulgaire – populiarus

PAVARDŽIŲ RODYKLĖ

E

F

G

H

I

J

UAB „Baltų lankų leidyba“,
Aušros Vartų g. 29/1, LT-01129 Vilnius
www.baltoslankos.lt
leidykla@baltoslankos.lt
Spausdino UAB „Vilniaus spauda“,
Viršuliškių sk. 80, 2056 Vilnius

Kokiomis sąlygomis galima gramatologija? [...] Su sąlyga, kad mes žinome, kas yra raštas ir kaip galima sutvarkyti šios sąvokos daugiabalsiškumą. Kur prasideda raštas? Kada jis prasideda? Kur ir kada pėdsakas – raštas apskritai – bendra šnekos ir rašto šaknis pavirsta „raštu“ siaura, įprasta to žodžio prasme? Kur ir kada pereinama nuo vieno rašto prie kito, nuo rašto apskritai prie rašto siaurąja to žodžio prasme, nuo pėdsako prie rašmens, nuo vienos grafinės sistemos prie kitos, o grafinio kodo lauke – nuo vieno grafinio diskurso prie kito?

Apie gramatologiją (1967) – vienas svarbiausių XX a. prancūzų filosofijos tekstų, su kuriuo prasidėjo poststruktūralizmo epocha. Jis įsteigė naują filosofinės analizės būdą – dekonstrukcionizmą. 7-ajame dešimtmetyje buvo imtasi dekonstruoti Vakarų metafizinį mąstymą, kuris rašto nenaudai teikė privilegiją šnekai. Šioje knygoje jam atstovauja Saussure'as, Levi-Straussas, Rousseau. Laikui bėgant dekonstrukcinės analizės laukas išsiplėtė: ji ėmėsi psichoanalizės, teisės, politikos, etikos, religijos, plastinių menų, literatūros. Jacques'o Derrida (Žako Derida, 1930–2004) kūryba, kurią sudaro daugiau nei 80 darbų, išverstų į daugelį kalbų, be paliovos intriguoja, piktina, gąsdina ar žavi skaitytojus. Ši knyga mus grąžina į jo kūrybos pradžią, kur dekonstrukcionistinė mintis dar itin skaidri ir nėra rizikos pamesti jos siūlą retoriniuose labirintuose.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISBN 9955-23-056-8



www.baltoslankos.lt